

前言

本書冊是爲了方便所有求知者閱讀，以及習慣藉由書本作研討者而編印。正文內容直接取自光碟裡的字幕，語詞未做任何增減以及修飾；此乃爲了保持所有傳授內文與字幕的一致性，因此未修改成書面語。所以，少部分句子如果覺得有不順暢之處，請讀者想像講話時會有的情景，或是直接觀看光碟，就能了解其中的意思。

「如意寶影音流通佛學會」繼第八套出版品《法界讚》之後所推出的第九套光碟與書籍爲《聖般若波羅蜜多能斷金剛大乘經》。

內容簡介：

屬於世尊中轉法輪《般若》經典之《聖般若波羅蜜多能斷金剛大乘經》，簡稱《能斷金剛》，此經於漢譯本多以《金剛般若波羅蜜經》作爲經名，簡稱《金剛經》；收錄於《大正藏》之同本異譯共有六部，分爲是玄奘、鳩摩羅什、菩提流支、真諦、笈多、義淨所翻譯，其中以玄奘與義淨之譯本與藏譯本較爲相近。另外，西方般若學者 Edward Conze（孔茲 1904～1979）由梵文翻譯成英譯本之《金剛經》，與藏譯本也頗爲相近。

本作品收錄兩次達賴喇嘛尊者對《能斷金剛》之教授，此二次教授之傳授地點皆於印度達蘭莎拉「大乘法林」，時間與請法者一是在 2009 年針對台灣請法團，另一次是在 2010 年針對韓國請法團。

由於翻譯時必須配合尊者以藏文講解時所使用之語詞，因此，經文乃根據藏譯本以玄奘與義淨二位譯師之翻譯筆法重新作了整理；另外，

譯者並參考二部藏文解釋本，分別爲：一、世親論師《聖薄伽梵佛母般若波羅蜜多能斷金剛七義廣釋》，收錄於德格版《丹珠爾》No.3816；此注釋有漢譯本，但作者提名爲無著菩薩，論典名稱爲《金剛般若論》，收錄於《大正藏》第二十五卷。二、蓮花戒論師《聖般若波羅蜜多能斷金剛廣釋》，收錄於德格版《丹珠爾》No.3817，此注釋目前無漢譯本。

此二部解釋本所作之釋經科判大致相同，而與漢譯《金剛經》之三十二分相較之下，就有頗大差別。《般若》經典之顯義爲空性見，隱義則爲修行道次第；藉由以上釋經科判之引導，除了能認識二位印度賢哲於解讀經文時之思維理路，此外更能了知《能斷金剛》不僅闡釋所明說之空性，亦將蘊含在其中的隱義——修道次第井然有序、條理分明地標顯出來。

尊者於此二次傳授《能斷金剛》時，主要是依據蓮花戒論師《能斷金剛廣釋》當中的科判來分項講解經文；有關科判之詳細內容以及根據藏譯本所重新整理之完整經文，乃置於“附錄”部分，欲進一步了解者可自行參閱。於某些經文，爲令讀者更清楚了解經義，譯者乃順應尊者之傳授而適時根據此二解釋本添加註釋作補充說明。由於尊者宣說經義時廣略不一，故若能將兩次教授互相配合對照閱讀，則對於經義之理解應更有助益。

聖般若波羅蜜多能斷金剛大乘經

~ 2009 年傳授

達賴喇嘛尊者 傳授

滇津額摩 中譯

前 言

今天（的聽法者）主要是華人法友——來自台灣以及其他地區，可能有一些是來自大陸；因此就以你們作為代表，向首次來到這裡的大家問個好。與華人法友結法緣已經持續一些年了，今天在此與大家再次見面，對於費盡艱辛專程而來的你們致上感謝之意！

今天要結的法緣是屬於《般若波羅蜜多》經典之《能斷金剛》。對於《能斷金剛》我只獲得經教傳承，沒有引導傳承；經教傳承是從北頂法主日宗仁波切得到傳授。

如是，所謂「般若波羅蜜多」乃為方便——世俗菩提心所含攝之勝義菩提心——現證空性之聖者智慧，（是為「般若」）。此作行進，乃是「波羅蜜多」，屬於有學地；至於波羅密多的究竟——佛地，就是行向此之波羅蜜多。

如是之般若波羅蜜多有：道以及果，還有其前行——對於資糧、加行道等作宣說的經典——經典般若波羅蜜多。其中，翻譯成藏文的有：廣《般若》——十萬頌，中《般若》——二萬頌、二萬五千頌，以及八千頌、一萬八千頌等；對於《般若》經典一般是說成「有十七部母子般若」。而在漢文當中應該有許多《般若》經典。

大乘與密續是佛說

龍樹菩薩在世時期出現所謂「《般若》經典等大乘經教非佛說」之論調，而不承許彼等為佛陀之教誡，即使在現今也還是有「大乘非佛說」之主張。龍樹菩薩父子對於「大乘是佛說」做了許多說明；同樣的，彌勒怙主在《經莊嚴論》當中說明並證成大乘是佛說。

所以，一般是有主張「大乘非佛說」者，尤其對大乘密續更說「不是佛陀的教誡」者，在印度有人提出，現今在世界各地也有主張者出現。

龍樹菩薩對於「大乘是佛說」有作證成，同樣的，龍樹菩薩的隨行者——確實可靠的學者——例如月稱論師等，在他們的論著當中引述了許多大乘經文；譬如在《中觀明句釋》當中引述了《八千頌》中〈常啼菩薩傳〉的字詞。所以，龍樹菩薩父子的主張為「大乘是佛說」。

而龍樹菩薩父子乃是理路之王，不是只跟隨經教而行；經教如果以佛陀的言教來說，其教誡是否可以承許為文義一致乃是屬於需要作剖析的那種人。因此，對於是否為佛陀的教誡如果有所懷疑，更是會加以審察；即使無疑是佛陀的教誡，也不會以“是佛陀的教誡”作為理由而立刻承許，會以理路作剖析，審察是否與理路發生矛盾呀！因此，如果對“是否為佛陀的教誡”產生疑慮，一定會加以探查。由於如此，大乘是佛說應該就不用懷疑。

再者，梵文典籍大多是屬於大乘經論，如果沒有這些經論，則巴利文當中所宣說的四諦、三十七道品等大概沒有可以支持的理論。對於四諦的安立，例如：法稱論師在《釋量論》第二品當中以理路證成四諦的安立。由於如此，對於“是否為佛陀的教誡毫無疑惑的四諦法輪”所宣

說，從理路做證明而證成其具備理論、具道理的這種論典，就是正確可靠的佛教重要典籍。

即使以本師的言教來說，經中有宣說四諦；其中對於所謂的滅諦（nirodha）除了認為「是佛陀所說，可能是吧！」——對於安立寂滅所說的「擇滅」只能認為「大概是吧」之外，如果是個會以道理作思考者，要能立刻徹底了然於心，是很難呀！只能相信是佛陀的教誡而作隨行。

大乘經典，於中轉法輪宣說了一切法因為是由依賴所假立，所以是自性空。真實狀態雖然是自性空，但是，我們所見卻是以自性存在而呈現並如是作耽著，由此而產生煩惱。假使如理了知自性空，則對於以認持為自性有的實執作為基礎所產生的許多煩惱，在內心生起「可以作改變」之彼時，對於四諦法輪所宣說的滅諦才會感受到「喔！這真是正確！」

同樣的，染污未滲入心性是能成辦滅諦的理由之一，所以，應從染污未滲入心性這方面作個思維，而這可從末轉法輪所宣說的心自性光明當中獲得領悟。

因此，對於初轉法輪所宣說的四諦之究竟含意，以善加揀擇事物的智慧作審察後，要於內心深處徹底獲得信解，如果依據大乘經典便會非常完善。以這樣來看佛陀的教法，就變得很完整；所宣說的四諦法輪像是科判——總略宣說，再配合上以梵語宣講的中、末法輪，如是，四諦法輪所說的法義就變得非常清楚明白。因此，大乘經教所說的那些道理，除了是闡明展現巴利文典籍當中的法義，此外並無相違之處；於闡明展現義趣當中屬於深妙之類屬，在巴利文典籍會有未詳說的情況。

例如：所謂四身的安立只說於梵文典籍，巴利文典籍當中並未記載；

甚至提到菩薩，只認持是「與本師世尊同一心續於三大阿僧祇劫積聚資糧的菩薩」，此外大概不認為有其他菩薩。由於如此，以道與四身安立作為代表，廣大以及詳細之解說乃出於梵文典籍；所以，於巴利文典籍所宣說的全部義理之餘，還有許多未清楚說明的部分。

如果大乘經典不是佛陀的教誡，即使要說成「是諸多較佛陀超勝優越者出現於世尊涅槃之後」，則如同「俱時無二如佛陀」所說，因此就很困難呀！對吧！會變成必須說「於世尊涅槃之後出現了比佛陀還優秀的人」呀！

如是，以理路作分析，巴利文典籍當中所說，梵文典籍乃較其深奧廣大、並且安立了許多理路。所以，如果大乘經典不是佛陀的教誡，就會產生很多矛盾；變成必須說有許多比佛陀優越的士夫出現在世尊圓寂之後，以及世尊有很多道理都不懂，這樣就很麻煩呀！

如是，密續也一樣；一般來說外道也有密咒——觀修脈風、明點等亦說於外道典籍。談論佛法是否有密續，眾所周知的有龍樹菩薩、聖天論師、月稱論師；另外親臨西藏的寂護論師、以及後來的阿底峽尊者，這些親自駕臨西藏的大德們乃是密咒的修持者，著作了密續的典籍；由於如此，他們對於佛法包含密續不僅予以承許，並且親自作修持。

當以理路作剖析時，假使同意四身的安立，則如何成就四身就如同早上所說，要從我們初學者的心識上（成辦）。所謂「揭諦、揭諦、波羅揭諦、波羅僧揭諦、菩提薩婆訶」的菩提薩婆訶就是四身果位；所以，要如何才能成辦四身果位？在我們現在的這個心識續流之上，除了依靠無上密續典籍之外，很難獲得領悟。由於如此，四身的安立要徹底安然

入心，如果藉由無上密續典籍，就會有所理解；否則，是很困難。

所以，經部所宣說的四身安立能成辦之（方式是）方便智慧無別——方便智慧雙運，是為經部所說。而方便智慧雙運之不共法乃說於密續當中，從證悟空性的智慧本身之中，便具足成就色身的全部能力，是為密續所宣說；這必須在微細心識上作修持才得以成辦。否則，在粗略心識……如同早上說的「意識融入虛空」，於心識融入虛空之後，在四空的階段心識極度微細時，如果能夠生起證悟空性的見解，依次地在此之上就會具足成辦色身的所有能力；唯獨憑藉證悟空性的根本定之心識，便得以證獲二身。

如果以波羅蜜多乘來說，平等住於空性當中的第十地菩薩等乃是「定中諸佛作喚醒」¹，說明：只在平等住當中並無法證成佛果，必須於後得位階段積聚廣大資糧。之所以如此宣說，是因為僅藉由該道，成辦二身的全部能力並不存在一心識上；由於不在證悟空性之心智上，所以就說：成就色身的因必須另外積聚。

無上密續在上道階段，於一心識之上便能齊備成辦二身之因；是故，乃將波羅蜜多乘所宣說的道位於闡明展現之上，又添加了不共之處呀！因此，被龍樹菩薩父子承許為具正量。另外，如果以理路作思維而分析，則依靠無上密續典籍，對於波羅蜜多乘所宣說的道以及果乃會獲得深切的相信。雖然如此，世尊並不是盡人皆知地作宣說。

巴利文典籍是眾所周知地作宣講，因為是眾所周知，所以被歷史學家所記載而成為歷史；例如：三次結集是人人皆知，三藏是經過結集而

¹ 《入中論》第八地第一偈。

形成，這是大家所共許。至於大乘經典並不是盡人皆知地作宣說，因為不是盡人皆知地作宣說，所以就不會以盡人皆知的方式作結集。

在《思擇燄》當中說：大乘經典是由普賢菩薩以及文殊菩薩等所匯集而成；這些不是一般的徒眾所能看到，是以天人之行相所成的菩薩，因此除了清淨業的補特伽羅之外，並非平常人得以見到。因為在宣說教法時是針對具清淨業的補特伽羅而講說，所以，會有「結集教法者也是由具清淨業的補特伽羅——以天身之行相示現的菩薩所匯集」這種歷史記載呀！

同樣的，密續典籍更是如此。世尊宣說了三行持——解釋龍樹菩薩《五次第》的論著——聖天論師的《攝行》當中有提到三行持：離貪行持、地與波羅蜜多行持、具貪行持，總共三行持。所以在宣講密續時，世尊會有以比丘行相作教誡的部分，也會有捨除比丘行相而以轉法輪王的行相作宣說，此些乃是以“示現出所觀修之彼彼本尊”行相而作教誡，是針對專門徒眾直接示現色身並且授予要訣。因此不僅非共許，而且不是一般的歷史學家所會記載。

趣入經文

然後，看《能斷金剛》。

梵文：Ārya vajracchedaka prajñāpāramitā nāma mahāyana sūtra

藏文：འཕགས་པ་ཞེས་རབ་གྱི་པ་རྒྱལ་ཏུ་བྱིན་པ་དོན་ཅིག་པེས་བྱ་བ་

ཐེག་པ་ཆེན་པོའི་མདོ། （聖般若波羅蜜多能斷金剛大乘經）

頂禮諸佛與菩薩

關於經典的名稱，已經談論過般若波羅蜜多，至於「能斷金剛」主要是說明證悟空性的智慧；其中，菩提心所攝持的是勝義菩提心，此由菩提心所攝持的證悟空性之智慧，不僅是煩惱障，連所知障也能夠斷除。所以於彼方，能滅除一切所斷；於自方，具有理路的正量後盾。

對所謂「一切法自性空」不是於經教趨向皈依，而是以理路不斷作剖析。所遮如果是真實存在，便應該找得到；探求卻找不著時，就是破滅。若存在，則應尋得；於不得時，就是破滅。知道嗎？由於如此，證悟空性之智慧於彼方能摧毀二障，於自方具正量後盾；因此，以理路不能作壞損，是為「能斷金剛」。由於是一部宣說空性之典籍，所以經名稱爲《能斷金剛》。首先是序言：

如是我聞。一時，薄伽梵在舍衛國祇樹給孤獨園，與大比丘衆千二百五十人以及諸多大菩薩齊聚。爾時，世尊於初日分之時，著裙與法衣，持鉢入舍衛大城乞食。於其城中，次第乞已，還至本處。飯食訖，收衣鉢，洗足已，於先設座，跏趺端坐，正念而住。時諸比丘來詣佛所，頂禮雙足，右繞三匝，退坐一面。爾時，須菩提長老在大衆中。

以上是將世尊視爲人類而作歷史的敘述。當談論佛陀之四身時，其中有智慧法身，智慧法身是自利之究竟。自利法身之現證因爲是藉由現證利他，所以在現證法身之同時需要成辦利他的功業，其中，由於是以語業爲主，因此就示現利他之色身。

又，色身分爲：不共所化——菩薩以上之自在徒眾——所謂自在徒眾只有菩薩聖者，因此就是菩薩所能謁見的一種色身，以及清淨業之凡夫所能謁見的另一種色身；因而說爲報身與化身二種。如是三身的產生

根源是自性身——自性清淨，由於是自性清淨，因此會產生離垢之驟然清淨；所以，一是無爲法之自性身，一是智慧法身，此二者屬於自利之法身。加上利他之色身——報、化二身，共爲四身。當論及四身時，《寶性論》當中有言：「猶如法身不變動，呈現各種變化相」。

經文說明：世尊在人壽百歲時，以第四導師釋迦牟尼佛蒞臨世間——示現出人類的行相；如是之世尊是一位比丘，從在家而出家，食物則是過午不食——午後不受用食物，所以就放下鉢具與法衣，在準備好的坐墊上打坐。

所謂「端坐正念而住」說明：共通的現象是恆常具有雍容合度之身語、以及不放逸的念知；因爲教誡以阿羅漢爲代表的周圍徒眾應當如是行持，所以世尊自己也念知不放逸地安住。接著許多比丘等前來頂禮世尊之後就座，而須菩提也就座在其中。總之，就是說明：以人類行相之殊勝化身轉法輪時之行狀；以上是序言。

宗喀巴大師曾說：「於此觀想汝教誡，相好盛德極輝煌，遍爲光網所環繞；本師波以梵音聲，思忖此乃如是說，佛陀能仁之影像，僅現於心即受益，猶如月光於熱惱。」念誦本師之經教時，如同以上所說在內心湧現本師的行相——世尊是以這般的身相姿態、這樣的衣著而宣說教法，如果我們能在內心如此作呈現，會有種鮮明感呀！

再來是議論：

復次，須菩提長老即從座起，偏袒右肩，右膝著地，合掌恭敬而白佛言：「世尊！如來應供正等覺能以最勝利益，益諸菩薩；如來能以最勝付囑，囑諸菩薩。希有！世尊！

希有！善逝！」

爾時，在周圍徒眾——阿羅漢長老當中算是長輩級的須菩提比丘，向世尊請示有關大乘經典當中，修持菩提心以便能夠成為菩薩的話題。

若以巴利文典籍所說，菩薩指的是歷經三大阿僧祇劫積聚資糧的世尊——以前在有學道階段作修持的那段期間，稱之為菩薩。大乘典籍當中則說：我們調治內心，於心續中生起菩提心，以便能夠成為菩薩。否則，要從三大阿僧祇劫積聚資糧開始才會成為菩薩，此外並不是呀！

於同一時期，如同「俱時無二如佛陀」所說，不會出現兩位轉輪勝王；為什麼呢？因為猶如不會有兩位佛陀蒞臨般。所以龍樹菩薩等人，以大乘來說已於一世成正等覺，這是以大乘密續而言；因此，在上半生已經證得菩薩。明白嗎？以巴利文典籍所說，一劫中只有一佛，因為除了一位在有學階段修持的菩薩之外無他，所以菩薩就只有一位呀！

於大乘典籍當中，從現在我們是一位初學者開始，加以教導菩提心之修持，對於世俗菩提心以及勝義菩提心——空性見從現在起作觀修，以令在心續生起而能夠成為菩薩；是以此作為基礎而世尊教誡：「世尊如來應供正等覺能以最勝利益，益諸菩薩；如來能以最勝付囑，囑諸菩薩。」

在受持菩薩戒律儀時，會有「是否承諾令佛陀種性續流不中斷」之詢問；佛陀種性指隨行佛陀，執持教法、承繼佛陀家業的傳承弟子。所以，如是之繼承者——菩薩於未成為菩薩時，從新生起菩提心，生起殊勝菩提心後修學六度行持令菩提心輾轉增長，最後於心續生起勝義菩提心成為行於道地之菩薩聖者——能夠證得佛陀果位者，此等即是佛陀世

尊的心傳弟子。

一般，聲聞獨覺阿羅漢雖然是佛陀的弟子，但是，近佛子指的是菩薩，所以稱名為「佛子」。於彼等，世尊乃將佛教完全交付；其中乃將《般若波羅蜜多經》囑咐給諸菩薩，在《般若經》正文當中有〈善付囑品〉呀！「囑諸菩薩。希有！世尊！希有！善逝！」說明：世尊對成為菩薩之徒眾教導現證四身果位的方法，乃令人覺得稀奇。

然後是經典正行，分為三個科判：信解行地——菩薩凡夫位——資糧、加行道階段；接著是增上之清淨意樂地，亦即，見所斷等之十地；然後是果位——佛地，共三項。

在宣說的方式上，《般若》經典的一般法則是：明說空性，隱義則為現觀之次第。所以，直接作說明的全都是空性，但是，由於配合所空處——有法而直接解說有法的特色，因此等於宣說了現觀之次第。所以，解釋《般若》經典之密意者，一是：隱義——現觀次第之解說者；一是：明說——空性之解說者，共有二種。

由此，在歷史中就有兩位開派大師；喔！這種二分法其中之一應該是開創唯識派。總之，解釋《般若》經典的開派大師若說分成三位或二位並無不可。解釋明說空性次第之開派大師是龍樹菩薩，闡揚隱義現觀次第之開派大師是彌勒怙主。

如果論及中觀、唯識的二位開派大師，就是從見解上區分的開派大師，則闡明中觀見解之開派大師是龍樹菩薩。主要針對唯識見……唯識見解在龍樹菩薩時代就存在，世尊所宣說的《解深密經》、《入楞伽經》等所針對的徒眾就是屬於唯識見解的承許者，因此，唯識見解是由世尊

所宣講並且存在那個時代；所以，如同龍樹菩薩針對中觀見解——細品緣起義理而作為主要抉擇般，著重唯識見解——能所取二空之真實性而作抉擇者，乃是無著菩薩。

由於如此，中觀、唯識見解之開派大師就是（上面）這兩位；將《般若》經典的現觀隱義、以及明說空性二者作闡揚的則是彌勒怙主與龍樹菩薩，有這種說法呀！

因此，現在這部經典宣講的是明說空性；但是，在逐一敘述所空處——有法時，從信解行地到果地之次第便會依序出現。對此，如果不依靠解釋本，則很難理解。現在我參考的解釋本是一位蒙古學者所著作的注釋，很不錯！此經的解釋本另有一些西藏注釋。這部解釋本的根本依據處是：世親論師著作的《能斷金剛七義廣釋》——收錄於《丹珠爾》，然後是蓮花戒論師著作的《能斷金剛廣釋》，是從這兩部著作總攝其中要義而寫成。

宣說修行之性相

首先，宣說信解行地。

世尊！若有發趣菩薩乘者，云何應住？云何修行？云何攝伏其心？」如是啟請。²

² 蓮花戒論師《能斷金剛廣釋》云：「須菩提乃以六相而啟請：一、消除疑惑——消除心生『為何此般若波羅密多乃不斷佛種續流』之諸疑惑者之疑慮。二、生起信解——為令菩薩心續未圓滿成熟而修持諸多福德者，於般若波羅密多生起信解。三、令趣入甚深義——為令心續圓滿成熟者趣入甚深義。四、不捨離——遭受錯誤修行所損惱者，其執取乃希求多福，故給予正確鼓勵而不捨離。五、心生殊勝

如何發心以及如何安住發心後之行持？或者「云何應住」的「住」當成所謂「未入常住處莫行持」、「常住之上師」、「應依止常住處」的「住」，這在戒律當中會提到呀！如果從這方面作搭配，就可以理解成依止善知識之方式，是為「云何應住」。

所謂「云何修行」說明：在信解行地生起菩提心之後，依次於證悟空性的止觀雙運瑜伽作觀修；從加行道階段不斷往上增長，最後當獲得第一地智慧——證成見道時，就生起無分別智——真正的勝義菩提心。對此應當如何修行？亦即，要成辦佛陀智慧法身之因——現證空性之勝義菩提心應當如何生起？

首先是生起世俗菩提心，是為「云何應住」；「云何修行」是生起勝義菩提心。對於成辦此二者時之違緣如何排除的方法，則是「云何攝伏其心」——在實踐如此甚深廣大的二種修行期間，如何將違緣異品清除？

佛告須菩提長老：「須菩提！善哉善哉！須菩提！如汝所說，如來以勝利益，益諸菩薩；如來以勝付囑，囑諸菩薩。須菩提！汝應諦聽，極善攝意！於發趣菩薩乘者，應如何住？如何修行？如何攝伏其心？吾當為汝解說。」須菩提長老答曰：「唯然！世尊！」並依佛聽受。

須菩提請示問題，然後答覆是「須菩提！若有發趣菩薩乘者…」說明發心之情形、發心之後修學行持的方法，以及後面的消除異品之方式；

喜樂——令具利濟之增上意樂者觀見證彼法而心生殊勝喜樂。六、令正法長住——令大乘法於未來長久住世。」

至於世俗菩提心與勝義菩提心的生起似乎是以明說與隱義作宣說，先看經文：

佛告須菩提長老：「須菩提！若有發趣菩薩乘者，當生如是心念：『所有一切衆生之類，若卵生、胎生、濕生、化生，若有色、無色，有想、無想、非無想，盡諸世界所有衆生乃以假立所尋思，如是一切，我皆令入無餘涅槃而滅度之。如是雖令無量衆生滅度，然無有任何衆生得滅度。』」

所謂「眾生乃以假立所尋思」意思是指：眾生僅是假立。這句要說明什麼呢？除了是由依賴而假立之外，並非真實存在；如許之眾生皆非真實存在。有是有，但有的方式是由假立而存在，並非真實存在；這就是中觀宗的主要見解，所以說「盡諸世界所有眾生乃以假立所尋思」。

「如是一切，我皆令入無餘涅槃而滅度之」，講的是生起世俗菩提心——將無量無數的所有眾生「皆令入無餘涅槃而滅度之」，希望安置於究竟佛果之修學“追求利他”的心念，於宣說追求利他之餘，乃間接指出：要將他人安置於涅槃之前，自己必須先證得涅槃。例如在《如實詮說文殊名號》中有說：「猶如所說而行持」，如同教導他人般，自己也必須如是行持；身為一位平凡士夫是必須這樣做呀！

因此，世尊爲了將他人安置於涅槃而指導到達涅槃地之方法，自己本身必須先現證。如同龍樹菩薩「自知並示他」所說，只有自己確定後才能引導別人，此外，如果自己不確知，便無法指導他人。「方便所生與波因，隱蔽則波難言說」³指的就是這個，所以，間接指出自利——

³ 《釋量論》第二品第一三三偈。

現證菩提；此即宣說了二欲樂之心念。

「如是雖令無量眾生滅度，然無有任何眾生得滅度」說明：在世俗名言上，要生起希望將所有眾生安置到無餘涅槃的心念，因此自己也應當現證菩提；然而這只不過是在不加以審察之下才維持。對於由依賴而假立的涅槃果位、現證涅槃者、以及所針對的眾生雖然存在，但是如果加以探求分析，則絲毫無所得；因此，於勝義上應當心生並無任何眾生獲得涅槃；以此宣說了空性。

何以故？須菩提！若菩薩有衆生想，則不名菩薩。所以者何？須菩提！若有衆生想、壽者想、補特伽羅想，即不名菩薩。

說明：對於所得——無住涅槃，以及能得——窮盡虛空之眾生，如果耽著爲真實，則非虛假，故無法改造；假使無法改造，心緒就不會轉變，無法令不清淨的眾生遷移到清淨的佛陀境界。就像早上提到的，常一自主的我如果不能轉變，則不清淨時期的我就無法成佛；因爲沒得改造。

所謂「補特伽羅」如果安立成依賴意識而假立，則從意識可以轉化上，補特伽羅也能夠改變；因而輪迴眾生就可以轉變成佛陀。由於是依賴而假立，因此得以改造，因爲可以改造，所以是因緣作用；由於是因緣作用，因此，以行道能證獲果位便具道理呀！

所以經曰：「若有壽者想、補特伽羅想，即不名菩薩。」爲什麼「不名菩薩」呢？因爲所謂「菩薩」是究竟二利而欲成就佛果，指的是對成辦佛果具善巧方便，所以，如果隨著我執之他力而轉移，即非善巧方便；此乃宣說了補特伽羅無我。

「復次，須菩提！菩薩應不住於事而行布施，應無所住而行布施。應不住色而行布施，如是，應不住聲香味觸法而行布施。須菩提！菩薩如是布施，乃至相想，亦不應住。何以故？菩薩不住而行布施，其福總聚乃不可稱量。須菩提！於意云何？東方虛空可稱量不？」須菩提答：「不爾，世尊！」世尊言：「須菩提！如是南西北方，四維上下，十方虛空，可稱量不？」須菩提答：「不爾，世尊！」

以上宣說法無我。一方面說明發心後修學行持之情形，(另一方面)從修學布施等行持上，說明應當捨除持相之所緣意向；這指的就是法無我。說明了兩種無我，勝義菩提心之所緣——空性——二無我。

世尊言：「須菩提！如是菩薩無所住而行布施，所得福聚乃不可思量。」⁴

應該是在說明方便智慧雙運，從三輪不可得上而行布施，從三輪不可得上而證成遍智；如是，便齊聚智慧資糧以及福德資糧，所以說的是二資糧雙運。

上面經云「菩薩不住而行布施」，其中所謂「不住」說明：無所得的三輪體空，亦即布施者——作者，布施者的行為——布施，布施對象——行為對境；所以，對於布施者、布施行為、布施對象，從了知此三者乃諦實空如幻化上，而捨除補特伽羅想。藉由對唯名假有之緣起性

⁴ 蓮花戒論師《能斷金剛廣釋》中此段之科判為“結合波羅蜜多”，釋云：「此處所謂『布施』非單獨講說布施，而是依據三種布施宣說六波羅蜜多。一、財施：宣說布施波羅蜜多。二、無畏施：宣說持戒、忍辱波羅蜜多。三、法施：宣說精進、禪定、智慧波羅蜜多。」

空的了知，於彼等對境如果以慈愛關懷並希望安置於究竟菩提之心念而作布施，則具有智慧資糧的作用，因為也具備福德資糧，所以是二資糧雙運。

施予如是之布施，其福德聚乃是「不可稱量」。因為在智慧資糧部分，具有證悟空性之心智所攝持；在方便部分，由於是以菩提心為動機而作布施，亦即，懷著將所有眾生安置到遍智境地之心念而行布施，所以，施予布施之善根直至虛空未盡為止，布施的作用乃持續存在。講的是順福德分之善業、以及順解脫分之善業。

所謂「順福德分之善業」是指：造作一善行——例如對貧困者布施、對病患布施，而作其布施的目的是希望今生不會生病受苦，或是成辦事業、多賺點錢，如果在這些方面作考慮而（行善，或是）持念「阿彌陀佛」，則善行之目的由於是以此生的興盛作為所緣，因此在今生的興盛消失之後，善行的成果就會跟著結束；亦即，完盡善行的作用——成果的利益功效。假使以證獲解脫作為所緣而行布施，則在獲得解脫之後善業就完結。

至於證得遍智果位所針對的是為了窮盡虛空之眾生，因此以追求遍智之心念作為攝持而施予的布施，直至窮盡虛空為止，該善行的效用都存在著，如同「直至虛空未盡彼不失」所說；總之，一直到眾生存在為止皆持續善行的作用，因為目的還沒實現呀！是懷著將所有眾生安置到遍智境地之心念而行善，亦即，目的是將所有眾生安置到遍智佛果之境地，所以，直至有眾生為止，都存留著該善行的功效；故經說「其福德聚乃不可稱量」。

另一方面，如果只是爲了自利而布施，則是以自己爲所緣所做的布施；假使是爲了無量無數的眾生而行布施，則所緣就變成不可計數。從這方面便出現很大的差別呀！於果報上，由於是爲了追求遍智果位而行布施，因此果報非常廣遠；因爲意樂寬廣、果報廣遠，所以福德就不可計量。由於如此，我們無論積聚任何善根，如果都能堅持以發心作爲攝持而祈願以及行善，則會產生別於其他的善行功效。

希求證獲色身

「須菩提！於意云何？可以具足勝相觀如來不？」須菩提答：「不爾，世尊！不應以勝相觀如來。何以故？如來說勝相，即非勝相。」

說明：發心之後修學行持之因——追求菩提。於世俗上具備相好莊嚴的色身，由於這是成辦利他的主要條件，因此，以追求利他之意樂就會有追求色身的想法；所以，在世俗上需要具有追求色身的心念。

又，經文明說不可「以具足勝相觀如來」，是以勝義——諦實的角度來說。佛地果位——凡見無不悅意之相好莊嚴色身，在我們心中是以真實存在而顯現，具有所破表象；雖然具有所破表象，卻非如同顯現般存在，由於非如同顯現般存在，所以經曰：「不應以勝相觀如來」。

依據諦實而言，對於所現證的佛陀果位或是色身，不應視爲真實的色身。「何以故？如來說勝相，即非勝相。」世尊所說的勝相僅是以緣起而宣說，由於是以依賴所假立而宣說，因此，所說以依賴而假立的相好就是自性空；真實上是非自性存在——自性空。

佛告須菩提長老：「須菩提！所有勝相，皆是虛妄。若無勝相，即非虛妄。是故，應以相無相而觀如來。」如是教誡。

所追求的相好莊嚴色身呈現在我們內心時，表象乃與真實狀態不相符而虛妄地顯現；因為真實並非如同呈現在我們內心那樣地存在，所以，就變成是虛妄的義趣，是為「所有勝相，皆是虛妄。」

「若無勝相，即非虛妄」說明：勝相不是自性有，勝相不以勝相本身之性質而存在，由於不以本性而存在，因此不滿足唯所現之勝相而於對勝相的真實狀態作審察之心智上，並找不到勝相；勝相乃消失不見。為什麼呢？因為勝相本身非真實存在，所以，於證知勝相實質的心智上找不到勝相；故說「若無勝相，即非虛妄」，就是所謂的勝義諦。

經文的含意是：以真實狀態來說，絲毫亦不存在；以表象來說，則存在，區分成二類呀！所以，龍樹菩薩曾說：「諸佛說正法，如實依二諦」，是出自《中觀根本慧論》，「世間世俗諦，真實勝義諦」⁵。在世尊的教誡中宣說了「有」、「具大利益」，又，對於如是不得了的大利益切不可耽著——宣講了「無」，這就是宣說二諦。

一般，所謂「二諦」在外道典籍也會講說；就如同內道的毗婆沙宗般會談論二諦的安立，在《般若》經典中以二面所宣說的二諦之安立方式，是指二諦乃體同面異。

例如：以成就相好來說，從表象的角度而言，是相好。若問：「相好本身是如何形成？」相好的存在方式除了是由依賴而假立之外，並沒有真實存在的相好；所以，非真實存在即成為相好的究竟真實狀態。怎

⁵ 《中觀根本慧論》第廿四品第八偈。

麼回事呢？

於不加以審察分析之內心上，乃呈現出相好；如果對於「相好的真實狀態為何」不斷作思索，則找不到呀！由於如此，無自性之相好不會被滿足於唯顯現的相好而認持之心識所尋得；不滿足於唯顯現的相好，對於「相好的真實狀態為何」探求其施設義，而被此探求的心識找到呀！

所以，不同的兩種心識所尋獲之義理有兩種呀！在相好此一事物上，不加審察分析時所得的一種體性、以及對究竟真實狀態加以審察分析後所得的另一種體性，這所針對的是同一事物呀！因此，本性乃成為“有法”的特性，不會有不具特性的事物本體。

所以，二者體性相同，但是，事物面相異。一為真確，會被觀見真實狀態之心識所尋獲；一為不剖析真實狀態，找到的只是唯顯現。這就是二諦的安立法則，不是像毗婆沙宗所主張的那樣，而是這裡所說的：一是體性，一是事物面。

至於真實狀態——所謂「空性」——無我是怎樣的呢？龍樹菩薩的心傳弟子——聖天論師曾說：「凡依賴而生，波不成自主，此皆無自主，是故非有我。」⁶說明：無論任何事物要成立本身的性質，不觀待其他就不存在；只要是觀待其他而形成，就不是以自主而成立，是為「凡依賴而生，波不成自主」。

「此皆無自主」說明：一切可能存在的事物——「此皆」的「此」——自己本身，全都是由依賴而產生、由觀待而存在；由於如此，就不是以自主所形成。自主所形成乃稱為「我」，因為「此皆」非以自主所形成，

⁶ 《四百論》第十四品第廿三偈。

所以，此皆是無我。

這在月稱論師所著作的解釋當中提到，所謂「無我」的「我」指的是什麼呢？所謂「我」乃具有“不依靠其他”之體性。此處所謂的「我」不是指自他的“我”，所謂「無我」的「我」乃指：諸凡事物的本質為“具有不依靠其他之體性”。但是因為彼不存在，所以是無我；其中分成法無我、以及補特伽羅無我，共二種。

是故，經中所說的「如來不具相好」即是思及此義理——自性空，不存在自性之相好。在相好上分成二種體性：一是世俗體性，一是勝義體性。因為不以自主存在，所以是無我；而自主的含意，在龍樹菩薩的《七十空性論》提到「因緣所生任何法，凡以分別為真實，本師說波即無明」。

其中“依賴因與緣所產生的事物”說明：因為觀待因與緣，所以是憑藉因與緣之意；任何憑藉因與緣的一切事物，「凡以分別為真實」——認為是具有真實、自性的看法，乃是實執。因與緣所產生的事物乃觀待其他才形成，而不觀待地自主存在，是所謂的「我」；執著有我的這種心念，即說為「無明」，是為「本師說波即無明」。

由於如此，在我們內心無論呈現任何事物，是如何作認定的呢？例如：當你們看我時，一位可以指出的法王——達賴喇嘛乃從彼方存在；心中是這樣作顯現呀！對我來說，你們也是以真實存在而湧現於內心，這就是“所遮表象”。如果像心中所呈現那樣真實存在，於不斷作探求之後，應該被找到；但是卻沒什麼可被找著呀！

我們內心對於所謂「如來」乃認為是真實存在，提到「本師釋迦能

仁」時，就是信仰的對象；想一想，則是一位會令身毛直豎、眼淚盈眶的信奉對境，是這樣顯現在我們心中。

假使如同內心所呈現般真實存在，則《中觀根本慧論》當中所說的「非蘊非離蘊，此波不相在，如來非有蘊，何處有如來？」⁷說明：如來之無漏蘊是如來嗎？有沒有一種別於如來之無漏蘊的如來？如來與如來所依賴而假立的無漏蘊二者彼此是否相互依賴？是否擁有？則根本找不到呀！所以說「何處有如來」，因為找不著呀！探求時就會是這樣；由於如此，假使如同內心所呈現般地存在，則尋找時應該越來越明顯。

又，《中觀寶鬘論》云：「陽燄若為水，近者焉不見」⁸，以例子說明：假使像我們心中所認為那樣真實存在，則於探求是否如同內心所認持般而存在的心識作尋找時，應當愈來愈清楚；但卻不是如此。由於如此，倘若如同不加以審察分析時所呈現在內心般而存在，則應該於探索後而變得明白；因為不是這樣，所以，可以確定非如同內心所認持般而存在。

因此，經文在這裡說明了對於二諦應當做區分，二諦必須從體同面異上作展現；我們內心所認持以及真實狀態乃是表象與實質不一致，對這些都做了宣說。所以，中觀派學者對此非常詳細所作的解說，乃令能仁之密意越來越清楚。

⁷ 〈觀如來品第二十二〉第一偈。

⁸ 第一品第五二偈。

希求證獲法身

然後「如是教誡」以下要說明：追求法身之欲樂。上面是追求色身之欲樂，現在要說明追求法身之欲樂。法身在此處分爲所說之法身、以及所證之法身。

須菩提白佛言：「世尊！於當來世，後五百歲，正法將滅時，頗有衆生聞說是經，將生實想不？」世尊言：「須菩提！莫作是說：『於當來世，後五百歲，正法將滅時，頗有衆生聞說是經，將生實想不？』須菩提！於當來世，後五百歲，正法將滅時，有諸大菩薩具戒具德具慧；須菩提！波諸大菩薩，非於一佛承事供養、植諸善根；而是已於無量百千佛所，承事供奉、植諸善根之諸大菩薩。須菩提！是人乃能於此經典生一信心。須菩提！如來悉知是人，悉見是人，波諸有情當生、當攝無量福聚。」

先說明這段。於未來佛教存在的期限……對於佛教存在的期限，各個經典有不同說法⁹，大概是因爲所考慮的不一樣吧！像是修持期、教法期、唯相期¹⁰等所說的不同時期，有思及此而作的說法，出現不一樣

⁹ 漢譯《大方等大集經》云：「爾時世尊告月藏菩薩摩訶薩言……於我滅後五百年中，諸比丘等，猶於我法解脫堅固。次五百年，我之正法禪定三昧得住堅固。次五百年，讀誦多聞得住堅固。次五百年，於我法中多造塔寺得住堅固。次五百年，於我法中鬥諍言頌，白法隱沒，損減堅固。」（《大正藏》卷十三，頁363上～中）

¹⁰ 佛教流傳世間共五千年，分為十期，每期五百年。一、證阿羅漢果，二證不還果，三證預流果；是為證知三期。四、修勝觀，五、修寂止，六、持淨戒；是為修持三期。七、學對法藏，八、學經藏，九、學律藏；是為教法三期。十、唯相期——末五百年，解行失常，唯具出家外表形相。

的年數期限。或是僅以印度作為考慮而說，例如以印度整體而言，佛教差不多已經衰敗，大約有二千六百年了吧！反正是有這麼一段時期的講法。一般的說法是：五百年十期，總共五千年。

在這五千年當中的末期，會不會有宣說佛陀如是之教法者呢？當向世尊這樣請示時，世尊回答「會」。即使到達佛教的末期，仍然會有生生世世積聚無量無數福德資糧的菩薩蒞臨，會有對佛陀的教證法理，特別是對此《般若》經典作講聽、觀修者降臨；經文的意思就是這樣。

何以故？須菩提！波諸大菩薩，無我想、眾生想、壽者想、補特伽羅想。須菩提！波諸大菩薩，無法想，亦無非法想，波等於非想亦無想。

說明：即使在名言上，菩薩由於串習愛惜他人的心力，而不會生起自我愛惜之我執心念，是為「無我想」。所謂「無眾生想」說明：不具有如同內心認為的自性有那樣，於事實上存在眾生想、壽者想、補特伽羅想¹¹。

彼等大菩薩非如具聲聞獨覺所緣般……所謂「具聲聞獨覺所緣」，當提及大小乘時，是以意樂之大小而談論；所以，內心只為自己之寂滅安樂作追求的聲聞獨覺，其見解是不顛倒的無我見——聲聞獨覺聖者必定具有無誤的空性見呀！而此處所謂「具聲聞獨覺所緣」指的是下部宗義二部派，主要應該是毗婆沙宗，或是隨教行經部宗；我想大概是以這

¹¹ 世親論師《能斷金剛七義廣釋》以及蓮花戒論師《能斷金剛廣釋》皆云：「定執自相續之存在，為我想；執著有“我所”，乃是眾生想；執持“我”之壽命永世長存，是為壽想；執著輾轉行於情世間，則為補特伽羅想。」

些爲主。屬於這些宗派的見解乃承許“法諦實有”，不同意“法無我”，只主張補特伽羅無我；因此就說「非如具聲聞獨覺所緣般有法想」。

（菩薩）由於觀見一切法乃諦實空、自性清淨，而信解空性，所以「無法想」。「亦無非法想」說明：當以字詞講說時——「於勝義而言乃無任何事物」所言說的這些語詞，與順世派¹²所主張的沒有前後世類似，有些用詞乃相似，但不是這樣；「亦無非法想」指：於名言上不說沒有前後世。

「彼等於非想亦無想」說明：絲毫不作意地遮止所有戲論，亦即，於現前確知勝義諦之心智上雖然止息一切戲論，但卻不是非想之等持。

何以故？須菩提！波諸大菩薩若取法想，即有我執、衆生執、壽者執、補特伽羅執。

補特伽羅無我以及法無我，佛說了兩種無我呀！兩種當中所謂的「補特伽羅」指的是作者，士夫或是補特伽羅乃屬於補特伽羅無我。此處所說的補特伽羅無我，以龍樹菩薩對世尊密意所作的共不共解釋是：不談論二無我的粗細，所謂「補特伽羅無我」就是補特伽羅自性空；「法無我」就是蘊等法自性空，僅是如此。

補特伽羅能獨立之實體空，是屬於粗品補特伽羅無我；這在《入中論》提到：「度脫衆生故無我，二分人法而宣說。」¹³有法——差別事——補特伽羅，以及被施設爲補特伽羅的蘊等法、或者補特伽羅之能受用——蘊等法，因爲有兩種，所以形成二無我。說出此詞句之作用即指：

¹² 順世派：主張沒有來世、沒有業果的斷見派。

¹³ 《入中論》第六發心——現前地、第一七九偈。

在二無我的含意上，並無粗細之差別。

補特伽羅能獨立之實體空，是屬於粗品補特伽羅無我；令流轉於輪迴中的根本——補特伽羅之我執，乃成為認持補特伽羅為自性有的執著，所以像這樣的補特伽羅無我，就是補特伽羅自性空。因此，在這裡宣說了補特伽羅無我，對吧！至於蘊等法也是自性空。

在《心經》開頭有說「照見五蘊亦皆空」，聽說在漢譯本當中沒有「亦」字，而是「照見五蘊皆空」，對吧！此說明：所謂「補特伽羅」是依賴蘊所假立。例如：在下部宗義的論典當中，主張蘊為實有、補特伽羅為假有，任何假有事物的施設處乃是實有。因此，所謂「照見五蘊皆空」即說明：補特伽羅的施設處——蘊等為自性空，如果施設處為自性空，則依此所假立的補特伽羅更是自性空；藏譯本有加「亦」字，而成為「照見五蘊亦皆空」。

所以，蘊等法乃自性空，由於差別事是能受用之蘊等法，因此，是在二分成“法以及補特伽羅”的法之上的無我，故為法無我；共兩種。所以，這裡經曰「若取法想」說明：對於施設處——蘊等法，如同呈現般持取為自性有之想法——認為是自性有的這種執著如果存在內心，彼「即有我執」。

這在龍樹菩薩的《中觀寶鬘論》有說：「直至有執蘊，如是有我執」¹⁴，直至執持蘊為諦實之耽著境未被破除為止，依賴此蘊所假立的補特伽羅我執就無法捨棄；亦即，無法遮除補特伽羅之實執耽著境。總之，具有能夠破壞蘊之實執耽著境的能力者，才能證知補特伽羅之自性無。

¹⁴ 第一品第三五偈。

再者，當在我們心中湧現出“我”時，乃從“內心所呈現的我之施設處——蘊”之上而在心中認持“我”。譬如：名字叫阿難達或是衰尫，當要在心中浮現衰尫這個人時，是在內心呈現出此人的蘊體，然後才認持此人的“我”。當我們對“我”心生我執時，乃從蘊生於心境之上而產生我執。

所以，當蘊生於心境之時，蘊就呈現出真實有；如同蘊所顯現出的實有，而在心中生起強烈的“我”時，就有所謂「我的蘊體」。如同蘊所顯現出的實有般，內心就產生蘊之實執，由蘊之實執作引生，依賴蘊所施設的我之實執就會產生。由於如此，所謂「以法我執作為根基而會引生補特伽羅我執」的意思就是這樣。所以，此處經曰：「若取法想，即有我執、眾生執、壽者執、補特伽羅執。」

若取非法想，波亦有我執、眾生執、壽者執、補特伽羅執。

這句經文非常重要。唯識宗主張空性——圓成實乃真實存在；這種想法對我們會有危險呀！一切法乃自性空，而所謂「自性空」乃從初始就存在——我們心中會認為那是一切法的原始自性呀！當這樣在內心顯現時，所謂原始自性——空性幾乎就會以真實存在而呈現呀！

因此，對於認持空性為實有的觀念，如果不具備從微細所遮便善加破除之嫺熟心智，則提到空性——從初始就是諸法的實質、諸法之究竟真實狀態，心生「其乃自性有、非僅以名言作安立」的念頭乃若隱若現呀！所以，認持空性為真實存在就變得很危險。

這句經文即說明此義理，如果認為空性本身為真實存在，則是個錯誤。空性也是自性空，所以世尊在宣說空性時，先二分為法無我以及補

特伽羅無我；然後再更加詳細作區分時，便於法無我當中宣說了「空空」，亦即外空、內空、內外空、空空、勝義空等類，乃將所空處安立為空性，其乃諦實空，對此乃極為鄭重地證成。因此，這應該就是此句經文所宣說，是為「若取非法想，彼亦有我執」。

「何以故？須菩提！菩薩不應誤取法，亦不應取非法。以是義故，如來說：『波諸了知法之門類如筏喻者，法尚應捨，何況非法。』」

此即《寶性論》所說的「捨故虛妄法，無故怖畏故，二法與聖僧，恆非勝皈依。衆生之皈依，真實唯佛陀，能仁具法身，僧亦究竟故。」¹⁵如同《寶性論》所說，教法乃如同船筏般應當捨棄¹⁶；亦即，對其義理作了解而在心中生起領悟時，就應如同船筏般而擱置一旁。所說的意思就是這樣，是為「法尚應捨」。

總之，究竟的皈依是法身。那麼，究竟之境地難道沒有三皈依嗎？有的，即「具能仁法身，僧亦究竟故」，由於具備能仁之法身，所以在究竟之佛地，有法身、有法寶，「僧亦究竟故」——有無學僧；因此，以究竟皈依處而言也有三寶。

（其中）主要關鍵是：名言有、勝義無；此為全部的中觀宗所承許。

¹⁵ 第一品第二十、廿一偈。

¹⁶ 漢譯《寶性論》云：「法有二種，何等為二：一、所說法、二、所證法。所說法者，謂如來說修多羅等名字章句身所攝故，彼所說法證道時滅如捨船筏；偈言可捨故。所證法者，復有二種，謂依因果二種差別，以依何法證何法故，此明何義？所謂有道有為相攝，若為有為相所攝者，彼法虛妄；偈言及虛妄故。」《大正藏》No.1611 卷三一，頁八二六上～中。

如果詳細解說，則未加審察分析時，乃為世俗所共許；於世俗之共許上，還不會被其他世俗標準所害損。

不僅如此，即使不為世俗標準所害損，對於一些世俗事物，因為說實事師主張事物為實有，所以在安立事物的事相時，有些種類在尋求施設義後被找到並作安立，因而對這些類屬雖以世俗標準不能害損，卻會被審察勝義之理路所壞損。由於如此，在不被其他世俗標準所害損之上，還要不為審察勝義之理路所壞損，於此三者之上而成為“名言量成——名言有”之類屬。

縱然為世俗所共許——具有自取之分別心，如果彼分別心會被其他名言標準所損害，就不成為名言。例如：夢境中的人；感受夢境之心思是眾所周知，雖然如此，但是夢境中的人是人卻被名言標準所損害。明白嗎？所以，這就不僅為世俗名言所共許，並且不被其他名言標準所損害。

另外，所謂「不被審察勝義之理路所壞損」說明：唯識宗主張在補特伽羅所依賴而施設之蘊等實有當中，應該找得到補特伽羅之事相。如果於意識上作安立，則在無意識狀態下就無法成為補特伽羅；或者聖者根本定之智，心識行向無漏體性時，也很難作為補特伽羅之事相，由於如此，就安立了阿賴耶識。會安立阿賴耶識，是探求施設義而找到後所作的安立，所以，此雖不被世俗標準所壞損，卻會被審察勝義之理路所害損。

因此，上面說的「夢境中之人是人」會被世俗標準所壞損，清醒時的人是人不會被世俗標準所壞損；明白嗎？從是否被世俗標準所壞損上，

安立世俗標準；此外，如果只是以呈現於心識並且爲共許，便安立成存在，則於兔角之自取分別心上乃認爲有兔角，知道嗎？

總之，世俗標準是存在於不加審察分析時之心思，所以，於未加審察分析——唯顯現之上作安立之類屬，是爲名言。

至於所謂「勝義」是不滿足於唯顯現，對其爲何種真實狀態、體性作思維審察而找不到；對於剛才不加審察分析而放任不管的那些變成無有所指。由於如此，這是以審察勝義作分析；亦即，不滿足於唯顯現而剖析對境之真實狀態爲何，在審察分析時卻找不著，此即自性不存在。

審察分析的原則是：呈現出從彼方存在——當以從彼方存在而顯現時，就要針對“是否存在於顯現處之上”作思索，審察有無從顯現處存在。所以，剖析顯現處之後如果存在，亦即，呈現出從顯現處存在，假使如同所現般存在，則應被審察是否從彼方存在的心智所找到；但心智作剖析時卻找不著，所以，此不爲心智所尋得（之結果）——那個呈現出從彼方存在並非如同所現般存在就很明顯。

但是，這表示世俗事物不存在嗎？根本就沒有嗎？不是呀！世俗事物的安立原則是：於未加審察分析之上作安立。如果在未加審察分析之上作安立而且不壞損標準，就能安立成名言有；除此之外，假使從對境上可以被指出來而安立成名言，則是屬於承許名言自相有。

反之，根本不從彼方存在，唯是名言安立；二分成“名與外境”之外境乃存在，雖然存在名之安立處——外境，但是要對外境安立本性時，除了只是依據名言才存在外，並不從外境而有。由於如此，在中觀派當中所主張的「連名言亦不承許自相有」，指的就是這個。所以，根本不

會有從外境而存在，是為不以自性成立；明白了吧！

由於不從外境而存在，因此除了依據名言才存在外，別無他途呀！如同宗喀巴大師所說「不出二種存在法理」，前者（從外境存在）乃以理路作壞損，而不是從外境而存在，就是依據名言而存在，存在的方式除了這兩種之外無他；由於依據外境而存在會被理路所壞損，因此，依據名言而存在就背理而成。

那麼，我們是如何作認持的呢？不安立成依據名言而存在，卻認為是從外境而存在，這就成了“所遮表象”。因此，對於非如同所顯現般存在應當作抉擇，並確定絕不是像我們所認為的那樣而存在。

貢唐仁波切曾說過很不錯的話：「以見尋求自性故，由於不得而破滅」，因為見解而不滿足唯顯現，然後對是否從外境存在之本質作尋求，於探索後而不得時，便是以見解而破滅。「以見尋求自性故」，由於找不到而令自性破滅。「不得未遮施設處」——那個找不到並未遮止名言所依賴而施設之處，明白嗎？

「以見尋求自性故，由於不得而破滅，不得未遮施設處，望見剩餘之唯名。」依賴某種不為其他世俗標準所壞損之本體而呈現出彼彼外境，所以就說：「不得未遮施設處，望見剩餘之唯名」。「於波唯名眾能所，無諍經歷而存在」說明：彼唯名乃無可爭議地呈現一切能、所，「追隨行者以精進，清淨功過取捨行。」¹⁷曾這麼說呀！

¹⁷ 貢唐仁波切《具義讚》言：「以見尋求自性故，由於不得而破滅，不得未遮施設處，望見剩餘之唯名。於彼唯名眾能所，無諍經歷而存在，追隨行者以精進，清淨功過取捨行。」（第廿一、廿二偈）

如果了解名言有、勝義無，則對於下面經文所宣說，便知全都是此二者；只有所詮之差別事（不同）。例如：現在談論的是相好、眾生，而這些都是名言有、勝義無。接著下面將飛快地念過。

這裡有個科判，上面是“所說之法身”，現在是“所證之法身”——追求所證之法身；其中分為智慧之體性、以及福德之體性，亦即，追求智慧體性之法身、以及追求福德體性之法身。首先是追求智慧體性之法身：

又，佛告須菩提長老：「須菩提！於意云何？如來於阿耨多羅三藐三菩提有所證不？如來有所說法不？」如是教誡。

「阿耨多羅三藐三菩提」就是成等正覺、現證菩提，在自性全然清淨之上，以對治力滅除驟然所斷之具二清淨的法界。

須菩提長老白佛言：「世尊！如我解佛所說義，如來於阿耨多羅三藐三菩提實無所證，於法亦無所說。何以故？如來所證所說法，皆不可取、不可說，波亦非法、非非法。

所以者何？一切賢聖，皆以無為法而有差別。」

所謂「非法」說明：依據勝義而言乃「非法」，依據名言來說，則是「非非法」。所謂「無為法」乃與空性搭配，有所謂「自性即非虛妄」等之「自性乃具三差別」呀！是為「皆以無為法而有差別」。

再來是追求福德體性之法身：

世尊曰：「須菩提！於意云何？若善男子善女人，以滿三千大千世界七寶施予布施，波善男子善女人，以是因緣所生福聚寧為多不？」須菩提言：「甚多，世尊！甚多，善逝！波善男子善女人，以是因緣乃生極多福聚。何以故？

是福聚即非聚，是故如來說福聚為福聚。」

在名言上會產生諸多福德，並且會廣大增長，所以是可以談論多寡。「何以故？是福聚即非聚」，此乃說明理由；福德會增加，而其原因是什麼呢？其乃依賴因聚而產生、依靠因緣而形成，為何依賴因緣而產生呢？因為不以自性存在。

所以，龍樹菩薩在《中觀根本慧論》說：「諸凡依緣起，說波即是空」，空性之義理不是“沒有”，而是“由依賴而假立、由依賴而生起”之意。「諸凡依緣起，說波即是空，依賴而假立，其乃中觀道。」¹⁸所謂「依賴而假立」說明：因為依賴，所以憑藉其他；由於憑藉其他，因此非不依靠其他；因為假立，所以才能從觀待而安立；由於可以從觀待而安立，因此不是沒有。由於如此，遠離有邊，也遠離無邊，宣說了遠離二邊之中觀義理；是為「其乃中觀道」。

「是福聚即非聚」說明：福德會增加到非常多；而增長的原因是什麼呢？如果解釋成「因為沒有福德」便很奇怪呀！對吧！所以就是這個含意：福德於勝義上不存在，是自性空，是由依賴而假立。因為由依賴而假立，所以是由觀待而產生，具有因緣作用、因果效力；由於如此，就會產生無量無邊福德。

世尊曰：「須菩提！若善男子善女人，以滿三千大千世界七寶施予布施，是人能於此經乃至四句偈¹⁹，若自受持，

¹⁸ 第廿四品第十八偈。

¹⁹ 蓮花戒論師《能斷金剛廣釋》云：「偈頌亦有以六句記數，經言『四句』乃屬個別；而『偈』非嚴格規定為頌文，亦可認持為長行中之四句偈。」

為他人如實演說，以是因緣所生福聚無量無數極多於波。
何以故？須菩提！一切如來應供正等覺之無上阿耨多羅
三藐三菩提，皆從此出；諸佛世尊亦由此出故。何以故？
須菩提！稱佛法為佛法，因如來說非佛法，故名佛法。」
同樣的也是說：因為由依賴而生起，所以自性空。

宣說異品之對治

然後下面是消除異品的方法，首先是止息增上慢：

「須菩提！於意云何？須陀洹頗作是念『我得須陀洹果』
不？」須菩提言：「不也，世尊！何以故？世尊！波無所
入，故名須陀洹；不入色、聲、香、味、觸、法，是名須
陀洹。何以故？世尊！若須陀洹作是念『我得須陀洹果』，
則有我執、衆生執、壽者執、補特伽羅執。」

所謂「彼無所入」²⁰說明：須陀洹乃現證空性、現見諦實，已經滅
除見所斷三結縛；由於如此，以現見諦實而稱為須陀洹，因為觀見無絲
毫真實，所以名為須陀洹。

世尊曰：「須菩提！於意云何？斯陀含頗作是念『我得斯
陀含果』不？」須菩提言：「不也，世尊！何以故？斯陀
含名一往來，而實無往來，是名斯陀含。世尊！若斯陀含
作是念『我得斯陀含果』，則有我執、衆生執、壽者執、
補特伽羅執。」世尊曰：「須菩提！於意云何？阿那含頗

²⁰ 「須陀洹」或意譯成“入流”——初入聖者之續流；故經中「彼無所入」即指：
彼無所入於聖者之續流。

作是念『我得阿那含果』不？」須菩提言：「不也，世尊！何以故？阿那含名為不來，而實無不來，是故名阿那含。」世尊曰：「須菩提！於意云何？阿羅漢頗作是念『我得阿羅漢道』不？」須菩提言：「不也，世尊！何以故？實無有法名阿羅漢。世尊！若阿羅漢作是念『我得阿羅漢道』，則有我執、衆生執、壽者執、補特伽羅執。世尊！如來應供正等覺說我乃無諍²¹住中最為第一。世尊！我雖是離欲阿羅漢，世尊！我不作是念『我是阿羅漢』。世尊！我若作是念『我得阿羅漢道』，如來不授記於我曰：『須菩提善男子乃無諍住中最為第一；以無所住，故為無諍住』。」

以上是滅除我慢。接著是，雖然沒有我慢，但是如果寡聞也是一種障礙，所以，在沒有我慢之上應當累積聽聞；即是「為聽聞而令佛歡喜」。

世尊曰：「須菩提！於意云何？如來昔在燃燈如來應供正等覺所，於法有所得不？」須菩提言：「不也，世尊！如來昔在燃燈如來應供正等覺所，所得之法實無所得。」

敘述差別事的時候，世尊自己本身往昔在燃燈佛跟前，乃獲得以宣說無我為主的教法；以諦實來說，彼並不存在；這是從二分二諦上作宣說。以敘述了世尊的經歷說明：應當聞法於他人。

然後，雖然不具我慢、並且累積了多聞，但是，如果作意狹隘所緣，亦說為一種違緣；假使目的變成是作意自利，則所緣狹隘。

²¹ 諍，為煩惱之異名。《俱舍論釋》曰：「言無諍者，謂阿羅漢觀有情苦由煩惱生，自知己身福田中勝，恐他煩惱復緣已生，故思引發如是相智；由此方便令他有情不緣己身生貪瞋等，此行能息諸有情類煩惱諍故得無諍名。」（《大正藏》卷 29，頁 141 下）

世尊曰：「須菩提！若有菩薩作如是語：『我成就莊嚴佛土』，此為妄語。何以故？須菩提！莊嚴佛土謂為莊嚴佛土，如來說非莊嚴，故名莊嚴佛土。須菩提！是故諸菩薩摩訶薩，應如是不住而生心，應無所住而生心，於色亦應不住而生心，於聲香味觸法亦應不住而生心。」

然後，雖具廣大所緣，但捨棄眾生之對治。剛才的所緣是不真實有之所緣、執相之所緣、性相之所緣。這裡要說的是：雖具廣大所緣，但捨棄眾生之對治，是為「令眾生成熟」²²。

「須菩提！譬如有人，身如須彌山王，須菩提！於意云何？是身為大不？」須菩提言：「甚大，世尊！甚大，善逝！何以故？如來為說波非實有法，故說波身甚大；以波非實有法，是名大身。」

然後是，消除不堪忍痛苦等之對治，首先是貪愛外道典籍之對治²³：

世尊曰：「須菩提！於意云何？如恆河中所有沙數，復有如許沙等恆河，此諸河沙，寧為多不？」須菩提言：「世尊！諸恆河尚多無數，何況其沙！」世尊曰：「須菩提！汝當信受！汝當通達！諸恆河中所有沙數生成如許世界，

²² 世親論師《能斷金剛七義廣釋》云：「為遠離“捨棄眾生”，故經云『須菩提！譬如有人身如須彌山王…』。此示何義？喜於善加成熟欲界眾生者，對於欲界中羅睺阿修羅王如須彌山之大身，尚且應觀為非身，其餘則更不待言。」蓮花戒論師《能斷金剛廣釋》云：「於此宣說：菩薩精進於令眾生成熟，而於勝義上耽著眾生之異品，以及說明應斷除彼之意樂與發願。」

²³ 蓮花戒論師《能斷金剛廣釋》云：「此處說明此經典極具重大法義，故為令耽著外道典籍者遠離心散逸其上，而宣說此經典所具有之四種特色：一、善攝福德；二、天人等作供養；三、稀有難行；四、如佛安住彼處。」

若有善男子、善女人以七寶令遍滿，供養諸如來應供正等覺；須菩提！於意云何？波善男子、善女人以是因緣得福多不？」須菩提言：「甚多，世尊！甚多，善逝！波善男子、善女人以是因緣得福甚多。」世尊曰：「須菩提！若復有人令七寶遍滿如許世界，供養諸如來應供正等覺；有人於此經中，乃至受持四句偈等，為他人如實演說，以是因緣所生福德無量無數極多於波。復次，須菩提！若隨處宣說是經，乃至四句偈等，當知此處，即成天、人、阿修羅之世間佛塔；何況有人於此經受持、書寫、讀誦、作理解、如理作意，當知是人，為最上第一希有；於此方所，即為有佛、或如同上師者安住。」如是教誡。

於明說部分指出：對宣說勝義菩提心之經典作講聽，便會產生無量無邊福德；聽聞別於此之教法，除非是有需要，否則若無原因理由，就不會產生利益。

須菩提長老白佛言：「世尊！當何名此經？我等云何奉持？」佛告須菩提長老：「須菩提！是經名為般若波羅蜜多，如是應持。何以故？須菩提！如來所說之般若波羅蜜多，即非波羅蜜多，是名般若波羅蜜多。須菩提！於意云何？如來有所說法不？」須菩提言：「世尊！無有任何法是如來所說。」

下面從「世尊曰」開始所說明的是：會產生執相之所緣意向，有一種是……例如：對於“我”尋求施設義而找不到，內心應該可以接受；但是提到「我的身體」時，便覺得是觸手可及，對吧！若於此做個思維，則身體是由許多支分的聚集所形成，因此，身體是屬於整體。

當區分整體以及支分時，整體乃觀待支分，支分亦觀待整體，彼此互相觀待。所以，對於具形色事物如果不斷作探求，除了是具方分之外，不會是無方分。因此，這樣做思索後，所謂身體就沒什麼真正可被執著之處。

世尊曰：「須菩提！於意云何？三千大千世界所有塵土，是為多不？」須菩提言：「甚多，世尊！甚多，善逝！所以者何？世尊！諸塵土，如來說非塵，是名塵土；諸世界，如來說非界，是名世界。」²⁴

然後是不積聚福德之對治，亦即，雖具善巧方便，但不積聚福德之對治。如來是積聚資糧之最上淨土；上面提到相好莊嚴之佛身，乃宣說希冀處——從所證對境上作說明；這裡則是以積聚資糧之淨土作講說。

世尊曰：「須菩提！於意云何？可以三十二大丈夫相觀如來應供正等覺不？」須菩提言：「不也，世尊！所以者何？如來說三十二大丈夫相，如來說即是非相，是名三十二大丈夫相。」

然後，捨棄貪著利養供奉。雖然積聚福德，但如果貪著利養供奉，則對治法是：

世尊曰：「須菩提！若有善男子、善女人，以恆河沙等身布施，若復有人，於此經中，乃至受持四句偈等，為他人

²⁴ 此為第十住——於遣除事物性相不善巧方便之對治。世親論師《能斷金剛七義廣釋》云：「為遮遣色身影像之性相，故宣說二方便：一、令細弱之方便——經云『三千大千世界所有塵土…』。二、無所見之方便——經云『諸塵土，如來說非塵土…』；為遮遣眾生影像之性相，經云『諸世界，如來說非界…』。」

如實演說，以是因緣所生福德無量無數極多於波。」爾時，
須菩提蒙受法力而涕淚悲泣，俛仰捫淚而白佛言：「如來
宣說如是甚深經典，希有，世尊！希有，善逝！世尊！我
從生智以來，未曾得聞如是之經。所以者何？世尊！若復
有人聞說是經，生真實想，是人則為第一希有。何以故？
世尊！凡真實想，即是非想，故如來說真實想。世尊！我
聞說是經，信解受持，未為希有。世尊！若當來世後五百
歲，其有衆生於此經典，受持、書寫、讀誦、作理解者，
是人則為第一希有。復次，世尊！波人無我想、衆生想、
壽者想、補特伽羅想。所以者何？世尊！我想、衆生想、
壽者想、補特伽羅想，即離一切想。何以故？諸佛世尊離
一切想故。」佛告須菩提長老：「須菩提！如是，如是！
若復有人，聞說是經，不驚、不怖、不畏，是人則為第一
希有。何以故？須菩提！此最勝波羅蜜多，乃如來所說；
凡如來所說最勝波羅蜜多，即是無量無數諸佛世尊所宣說，
是故名為最勝波羅蜜多。」²⁵

當說「一切法絲毫不存在」時，例如《心經》所說的「無色聲香味
觸」、以及四諦當中的所斷——苦集並不存在、所證的滅諦與涅槃亦不

²⁵ 世親論師《能斷金剛七義廣釋》云：「經云『我聞說是經，信解受持，未為希有…其有眾生於此經典受持…是人則為第一希有』，此乃為令將來因耽著利養之過而懈怠之菩薩心生慚愧而宣說。」又，「經云『諸佛世尊離一切想』，是故吾等亦應如是修學；此乃針對捨離精進者而講說。」蓮花戒論師《能斷金剛廣釋》云：「經云『最勝波羅蜜多』，乃說明第二心生慚愧處；因為此經如是殊勝，然汝卻貪著利養供奉而放逸，乃極為羞恥。」

存在，當如此敘述時，會覺得不妥貼呀！假使對其中的道理未善加理解，就會感到驚恐；我們所看見、所經歷的並不存在，這樣說的話是會產生恐慌呀！爲什麼需要這麼說呢？這是個關鍵。

爲何必須了解空性呢？聖天論師在《四百論》當中提到「如身於身根，癡遍處而住」，舉了例子；愚痴乃遍布在一切煩惱中，是所有煩惱的根源，所以就說「故一切煩惱，因癡滅而斷」，如果能夠將成爲一切煩惱根基的愚痴滅除，則其他煩惱便會中斷。

譬如：我們產生貪瞋時，是對於悅意境生起貪愛，對於不悅意境生起瞋恨，而於中間之對境生起平等心。所謂「悅不悅意境」，除了我認爲是悅意境，我認爲是不悅意境之外，並不會出現與我無關聯的悅不悅意；所以，貪瞋之產生處是否悅意乃決定於我認爲是否悅意。

由於如此，貪瞋之產生一方面是所緣境，另一方面，有境自己本身乃具有很大作用力呀！對於堅穩的“我”之執著越強烈，我執的心念應該就會變得越強大，明白嗎？因此，以猛烈的我執心念從對我是否有利益上，如果覺得悅意便生貪愛，假使覺得不悅意、對我有害，則心生瞋恨，知道嗎？

所以，由此方要將執著“我”的心力減弱，亦即，設法將耽著“我”乃堅穩存在的心念減低；就是從所謂的「補特伽羅無我」作思維。由彼方——貪著境，如果以一般事物——色聲等來說，將這些說成自性無時，就是屬於法無我呀！當說受用者以及所受用二者爲自性無時，對二者頑強執著的力道會減少呀！這是一種令貪瞋心念減弱之方式。

由於如此，「如身於身根，癡遍處而住，故一切煩惱，因癡滅而

斷」所說就是這樣。那麼，要如何滅除愚痴呢？「若觀見緣起，則不生愚癡，故此以全力，應說唯波語。」²⁶

此處的「緣起」是指細品緣起；粗品緣起是因果緣起，細品緣起是由依賴而假立之緣起。所以，這裡說的是由依賴而假立之緣起；由依賴而假立之緣起乃有自性無的含意。由於如此，重視空性以及必須了解空性的關鍵就在這裡。

所以，我平常會開玩笑地說：世尊宣講了許多空性，龍樹菩薩也著重在空性之上作說明，這並不是龍樹菩薩爲了成爲大學者而撰寫了很複雜的論文；是爲了將我們心續中的煩惱滅除，所以變成必須了解空性。

在我們經常念誦的《心經》當中有說：「色即是空，空即是色，色不異空，空不異色。」所謂「色即是空」指：色之自性爲空，色因爲是由依賴而產生，所以色之自性爲空。所謂「空即是色」的「空」指：由依賴而假立，由依賴而假立才會形成的是色；是爲「色即是空，空即是色」。由於“空”說的是色的本性，所以是「色不異空，空不異色」。

在《般若二萬頌》當中也有同樣意思的字詞，「色非以空性而空，因爲色即是空。」就自續派來說，大概是將我們所認爲的形色——呈現出從自方存在的色本身當作是色，論及其非真實存在時，似乎就是色以空性而空。對吧！連名言亦非自相有的主張者則說：色本身——呈現出從彼方真實有的那個並不存在，是爲「色即是空」。

清辨論師父子——清辨論師、寂護論師等承許名言乃自相有；對此情形只能說是針對所化，否則很難自圓其說。像這些人都是龍樹菩薩的

²⁶ 以上偈頌出自《四百論》第六品第十、十一偈。

跟隨者，對於“名言非自相有”是應該予以認同的呀！由於如此，無著菩薩之自宗雖然是中觀見解，但是爲了攝受度化世親論師等徒眾，依照所化之需要而以唯識見解作爲主要宣說，並著作了唯識的論典；會有這種情況呀！

除了是有所必須之外，否則清辨論師對於龍樹菩薩最重要的思想——連名言亦非自相有竟然不了解，要這樣說實在很困難；沒辦法的時候就只能說：清辨論師於《中觀根本慧論》只獲得論典傳承，解說引導部分並未仔細聽聞。呵呵呵！所以，未徹底獲得《中觀根本慧論》之密意；除此之外，不知道該怎麼說呀！

由於破除名言自相有，因此突然間會感到恐怖，覺得什麼都不存在呀！但如果好好想一想，就是因爲“自相無”才會有各式各樣的變化；因爲觀待條件，所以依據條件就可以有各種變動。對吧！如同「變化乃是不變母，表象故具解脫因」²⁷所說，世間事物之所以能夠產生各色各樣的轉變，是由於不變空性之本質，因此，就是出自空性之本質。

龍樹菩薩也說了，對說實事師提到：「若於衆事物，視爲有自性，如是諸事物，沒見無因緣。」做了破斥呀！《中觀根本慧論》當中有說：「諸凡堪爲空，於彼一切成，諸凡不得空，一切皆不成。」²⁸上面的偈頌說明：如果一切事物爲自性有、以本性而存在，假使你是這樣做承許，是爲「若於衆事物，視爲有自性」；則「如是諸事物，沒見無因緣」，依賴因緣而形成就是觀待因緣，會觀待因緣是因爲本身無法以

²⁷ 章嘉汝悲朵杰尊者《辨識阿媽正見歌》第五偈。

²⁸ 以上偈頌分別出自《中觀根本慧論》第廿四品第十六、十四偈。

自性而成立，明白嗎？如果同意自性有，則無法安立因緣、以及因果作用，這是最大能立。

所以，因果乃互相觀待。不用說人類，就連旁生也稍微知道呀！略微懂得因果之間的關係，此乃無可爭議。如果對因果關係的產生好好地想一想，其乃因為無自性，所以因果得以存在；假使有自性，因果就無作用。然後下面要說的是忍辱，不耐苦之對治——修持忍辱；是屬於排除違緣。

「復次，須菩提！如來之忍辱波羅蜜多，非波羅蜜多。所以者何？須菩提！如我昔為歌利王割截身體，我於爾時，無我想、衆生想、壽者想、補特伽羅想；我無是想，亦非無想。何以故？須菩提！爾時若有我想，波時應生瞋恨；若有衆生想、壽者想、補特伽羅想，波時亦應生瞋恨。須菩提！又念過去於五百世作忍辱仙人，我於爾時，無我想、衆生想、壽者想、補特伽羅想。是故，須菩提！菩薩應離一切想，發阿耨多羅三藐三菩提心，不應住色而生心，不應住聲、香、味、觸而生心，不應住法而生心，亦不應住非法而生心，應無所住而生心。所以者何？若有所住，即為非住。是故如來說：『菩薩應無所住而行布施。』復次，須菩提！菩薩為利益一切衆生故，應如是布施。凡有衆生想，即為非想；因如來所說一切衆生等之衆生，波等亦無。何以故？須菩提！如來是真語者、實語者、如語者、不異語者²⁹。復次，須菩提！如來所得正覺以及所說之法，波

²⁹ 世親論師《能斷金剛七義廣釋》云：「依據世俗諦之性相而說『真語者』，以證

無實無虛。須菩提！譬如有目之人入闇，毫無所見般，應如是觀心墮於法而行布施之菩薩。又，須菩提！譬如日光明照時，有目之人見種種色般，應如是觀心不墮於法而行布施之菩薩。」

這講得很清楚呀！如果執著“我”的心念很強烈，則對於傷害我者就會生起瞋恨。

然後是不依止智慧資糧之對治³⁰：

「須菩提！若有善男子、善女人，能於此經受持、讀誦、作理解，為他人廣大如實演說，如是之人，如來悉知，如來悉見，彼等衆生當生無量無邊福聚。復次，須菩提！若有善男子、善女人，初日分以恆河沙等身布施；中日分與後日分亦以恆河沙等身布施，如是無量百千萬億劫，以身布施；若復有人，聞此經典，不生毀謗，以是因緣所生福德無量無數極多於波，何況書寫、受持、讀誦、作理解、為他人廣大如實演說。須菩提！當知是經乃不可思議、不可稱量，其果報亦不可思議。為饒益如實趣入最上乘之諸有情、以及利濟如實趣入最勝乘之諸衆生，如來宣說此法。若有人於此經能受持、讀誦、作理解，為他人廣大如實演

成彼——煩惱與清淨之性相而說『實語者』，依據勝義諦之性相而說『如語者』，以證成彼——煩惱與清淨之性相而說『不異者』。」蓮花戒論師《能斷金剛廣釋》云：「『真語者…』等乃依次說明四諦。」

³⁰ 蓮花戒論師《能斷金剛廣釋》云：「此住宣說精進正法所具備之五種功德：一、如來憶念；二、善攝殊勝福德；三、於法與修行上受讚揚；四、天人等供養；五、滅除罪業。」

說，如是之人，如來悉知，如來悉見。波等衆生皆得無量無邊福聚，具有不可思議、不可稱、無有邊、不可量功德；如是一切有情，乃於肩上荷負吾之菩提。何以故？須菩提！若樂小法者，不能聽受此經；著我見、衆生見、壽者見、補特伽羅見者，於此經不能聽聞、受持、讀誦、作理解，無有是處。又，須菩提！若隨處宣說是經，當知波處，則是一切世間天、人、阿修羅所應供養；波處猶如佛塔，應當恭敬作禮圍繞。復次，須菩提！若有善男子、善女人於此經受持、讀誦、作理解，波等為人輕賤、惱損。何以故？須菩提！是人先世罪業應墮惡道；以今世人輕賤故，先世將墮惡道罪業，即為消滅，當得阿耨多羅三藐三菩提。須菩提！我念過去無量阿僧祇劫，於燃燈如來應供正等覺之更前，值遇八百四十萬俱胝那由他³¹諸佛，悉皆供養承事，無違背者。須菩提！於諸佛世尊我悉供養承事且無違背；於後五百歲末世，若於此經能受持、書寫、讀誦、作理解，前福聚較此福聚，百分不及一，百千萬億分，乃至算數譬喻所不能及。須菩提！爾時，波善男子、善女人所得福聚，我若具說，或有人聞，心則狂亂，狐疑不信。須菩提！當知是經義不可思議，果報亦不可思議。」

於如是宣說空性之經典作聞思修，即對空性作串習熟悉；亦即，如果以菩提心作攝持而串習空性，則會獲得極大功德。這主要的原因在於：假使觀修慈心，會成為瞋恚的對治；此外，觀修慈心不但不會變成貪欲

³¹ 俱胝=千萬。那由他=千億。

的對治，反而有增長的危險。而觀修不淨，會成為貪愛的對治；但如果未善加理解不淨之法則，就會因為觀修不淨而有生起憤怒之疑慮。所以，這是屬於破壞之對治，而不是滅除之對治。

所謂「滅除之對治」是屬於連根拔除的對治。由於如此，像剛才講的貪瞋等煩惱之類屬乃源自愚痴，所以，觀修愚痴的對治——無我，對於依附於愚痴的其他煩惱雖不能直接成為對治——像以修持悲心直接對治瞋恨，但是，由於是出自“執持瞋恨的對境以及瞋恨者乃自性有”之執著，因此，以確定非是如此之心智在力道上會有幫助；就像是所謂的「萬靈丹」——百種病症以一藥就見效，會出現作用呀！

由於如此，對於如是宣說空性之經典，假使受持、讀誦、聽聞、對他人講說、作理解思維，便會產生許多利益。同樣的，煩惱與所知障二者的直接對治，也是要藉由證悟空性的智慧。

接下來是，我執之對治——宣說無我之觀修。

爾時，須菩提長老白佛言：「世尊！若有發趣菩薩乘者，云何應住？云何修持？云何攝伏其心？」佛告須菩提長老：「須菩提！若有發趣菩薩乘者，當生如是心：『我令一切衆生於無餘涅槃界般涅槃。如是雖有無量衆生涅槃，而無有一衆生得涅槃。』何以故？須菩提！若菩薩有衆生想，則不名菩薩。若有補特伽羅想等，亦不名菩薩。所以者何？須菩提！實無有法名為發趣菩薩乘。」

然後是，宣說教誡之安立。對於空性見無所作爲自然地待著，內心並不會產生空性見解，必須從他聽聞。

「須菩提！於意云何？如來於燃燈佛所，有法得阿耨多羅

三藐三菩提不？」須菩提長老白佛言：「世尊！如來於燃燈佛所，無有法得阿耨多羅三藐三菩提。」佛告須菩提長老：「如是！如是！須菩提！實無有法，如來於燃燈佛所得阿耨多羅三藐三菩提。須菩提！若有法如來得阿耨多羅三藐三菩提，燃燈佛即不與我授記：『少梵志！汝於來世當成如來應供正等覺，號釋迦牟尼。』」須菩提！以實無有法得阿耨多羅三藐三菩提，是故燃燈佛與我授記而作是言：

『少梵志！汝於來世當成如來應供正等覺，號釋迦牟尼。』何以故？須菩提！所謂如來，即正確真如之異名也。復次，須菩提！若有人言：『如來應供正等覺得阿耨多羅三藐三菩提』，是為妄語。何以故？須菩提！實無有法如來證得阿耨多羅三藐三菩提。須菩提！如來所得正覺以及所說之法，無實無虛；是故如來說：『一切法皆是佛法』。須菩提！所謂一切法，即波等一切非為法，故名一切法皆是佛法。」

所謂「無實無虛」說明：非以自性存在之諦實，亦非名言不存在之虛假；遠離二邊之中觀義理——由依賴而假立之緣起乃是佛法之根本法理。

宣說聖地

接下來要說的是：現在我們身為初學者內心絲毫不具任何斷證功德，逐漸慢慢地斷證功德會依次往上不斷增長。例如：在《入中論》證獲第一地時提到，不太記得整個偈頌，總之就是「由地登地注上行」³²所說，現證第一地功德；然後，由於是具有福德資糧作為後盾而現起勝義菩提心，所以於行道上極為迅速。像這樣，道地之證量將逐漸增升。

³² 《入中論》第一發心——極喜地，第七偈。

「須菩提！譬如人身長大。」須菩提長老言：「世尊！如來說人身長大，即說非身，故名大身。」世尊曰：「如是！如是！須菩提！菩薩若作是言：『我滅度諸衆生』，即不名菩薩。何以故？須菩提！頗有少法名菩薩不？」須菩提言：「不也，世尊！」世尊曰：「須菩提！是故如來說：『一切法無衆生、無壽者、無補特伽羅。』」³³

然後宣說果地。在蓮花戒論師的解釋本當中說了十八項目，以下要說的是果地——佛地之功德。

「又，須菩提！若菩薩作是言：『我成就莊嚴佛土。』亦應如是解說。何以故？須菩提！稱莊嚴佛土為莊嚴佛土，即非莊嚴，是名莊嚴佛土。須菩提！若菩薩信解而言：『諸法無我！諸法無我！』」³⁴如來應供正等覺說波名為菩薩摩訶薩。」

接著宣說遍智之圓滿——五眼六神通。

「須菩提！於意云何？如來有肉眼不？」須菩提言：「如是，世尊！如來有肉眼。」世尊曰：「須菩提！於意云何？如來有天眼不？」須菩提言：「如是，世尊！如來有天眼。」世尊曰：「須菩提！於意云何？如來有慧眼不？」須菩提

³³ 此為第十七住——現證。世親論師《能斷金剛七義廣釋》云：「『人身長大』等闡釋：獲得現證之智以及無增上慢。所獲得之智有二，一、善攝種性智：凡得智而生如來種性，則必成佛種；且因獲此智故具妙身。二、平等智：有五類——粗重平等、無我平等、勤斷平等、無財富之精進心平等、諸菩薩之現證平等。得此智而具大身，因持取一切眾生之身故；其身乃住於非自非他。」

³⁴ 蓮花戒論師《能斷金剛廣釋》云：「言說二次『諸法無我』，乃以兩種無我說明一切法無我。」

言：「如是，世尊！如來有慧眼。」世尊曰：「須菩提！於意云何？如來有法眼不？」須菩提言：「如是，世尊！如來有法眼。」世尊曰：「須菩提！於意云何？如來有佛眼不？」須菩提言：「如是，世尊！如來有佛眼。」世尊曰：「須菩提！於意云何？如恆河中所有沙數，復有如許沙等恆河，此諸河沙生成如許世界，波等世界寧為多不？」須菩提言：「如是，世尊！波諸世界甚多。」世尊曰：「須菩提！此世界中所有衆生，種種意樂之心續流轉，我悉了知。何以故？須菩提！所謂心續，如來說非續，故名心續。所以者何？須菩提！過去心不可得，未來心不可得，現在心不可得。須菩提！於意云何？若有人滿三千大千世界七寶以用布施，波善男子、善女人以是因緣，得福多不？」須菩提言：「甚多，世尊！甚多，善逝！」世尊曰：「須菩提！如是，如是！波善男子、善女人以是因緣，得福甚多。又，須菩提！若此福聚是福聚，如來不說福聚為福聚。」

然後宣說佛陀的身圓滿、語圓滿、意圓滿。

「須菩提！於意云何？當以圓滿色身觀如來不？」須菩提言：「不也，世尊！不應以圓滿色身見如來。何以故？世尊！所謂圓滿色身，如來說非圓滿，故名圓滿色身。」

接著是相圓滿：

世尊曰：「須菩提！於意云何？當以具足諸相見如來不？」須菩提言：「不也，世尊！不應以具足諸相見如來。何以故？如來說諸相具足，即非諸相具足，是名諸相具足。」

接著是語圓滿：

世尊曰：「須菩提！於意云何？若思如來作是念：『我當有所說法。』須菩提！莫作是念！因無有任何法是如來所說。須菩提！若人言：『如來有所說法』，波乃落入顛倒錯誤，則為謗我。何以故？須菩提！所謂說法，乃所說法無絲毫所緣之法，是名說法。」

然後是意圓滿——念住：

爾時，須菩提長老白佛言：「世尊！頗有衆生，於未來世，聞說是法，生信心不？」世尊言：「須菩提！波非衆生，非不衆生。何以故？須菩提！所謂衆生，如來說非衆生，是名衆生。」

應該是宣說三智行相——佛地果位之行相；如同「始於四念住，究竟佛陀相，隨順於道諦，分為三遍智，弟子及菩薩…」³⁵所說，應該是說明佛地之智慧功德。

然後是正等覺之功德：

「須菩提！於意云何？如來有法得阿耨多羅三藐三菩提不？」須菩提白佛言：「世尊！實無有法是佛得阿耨多羅三藐三菩提。」世尊曰：「如是！如是！須菩提！此中無有少法可得，故名阿耨多羅三藐三菩提。」

應該是在說明盡智、無生智，從初始便具有盡智、以及從初始便具有無生智。

「復次，須菩提！於其無絲毫平等與不平等，是名阿耨多羅三藐三菩提。阿耨多羅三藐三菩提無我、無衆生、無壽

³⁵ 《現觀莊嚴論》第四品第四、五偈。

者、無補特伽羅而平等，以一切善法，得阿耨多羅三藐三菩提。須菩提！諸善法稱為善法，如來說波等非法，故名善法。」

然後是安立道法義大：

「復次，須菩提！若善男子、善女人，以三千大千世界所有諸須彌山王遍滿七寶聚施予布施，復有人於此般若波羅蜜經，乃至四句偈等，若自受持、為他人如實演說；須菩提！前福德較此福德，百分不及一，百千萬億分，乃至算數譬喻所不能及。」³⁶

然後是安立教誡義大：

「須菩提！於意云何？若思如來作是念：『我度脫衆生。』須菩提！莫作是念！何以故？須菩提！實無有衆生如來度者。須菩提！若有衆生如來度者，如來則有我執、衆生執、壽者執、補特伽羅執。須菩提！所謂我執，如來說非執；其為諸愚癡凡夫所執。須菩提！所謂愚癡凡夫，如來說非凡夫，故名愚癡凡夫。」

然後是辨識法身：

「須菩提！於意云何？當以圓滿相觀如來不？」須菩提言：「不也，世尊！不應以圓滿相觀如來。」世尊曰：「如是！如是！須菩提！不應以圓滿相觀如來。須菩提！若以圓滿相觀如來，則轉輪聖王亦是如來，是故不應以圓滿相觀如來。」須菩提白佛言：「世尊！如我解佛所說義，不應以

³⁶ 蓮花戒論師《能斷金剛廣釋》云：「思忖『對於世尊之阿耨多羅三藐三菩提應當如何理解』，而以“安立道法義大”宣說其存在。」

圓滿相觀如來。」

所謂「自利法身、利他色身」的自利法身，只存在於佛陀世尊彼此之心所行境當中，此外並非（其他）所化得以觀見。

「轉輪聖王亦是如來」，是從同分相好之角度來說。所謂「法身」是什麼呢？於自性清淨之法界中一切戲論全然斷除，亦即，善加止息戲論之寂滅，故「不應以圓滿相觀如來」。

爾時，世尊而說偈言：「若以色見我，以音聲求我，是人行邪道，不能見如來。觀佛為法性，導師即法身，法性非所知，故波不能了。」³⁷「須菩提！於意云何？若作是念：『如來以圓滿相得阿耨多羅三藐三菩提。』須菩提！汝莫作是念；因如來不以圓滿相得阿耨多羅三藐三菩提。」

然後是不住有寂邊：

「須菩提！汝若作是念：『諸發趣菩薩乘者，於某某法或滅或斷』。須菩提！莫作是念！因諸發趣菩薩乘者，於任何法不滅亦不斷³⁷。」

「於任何法不滅」應該是說：斷盡之涅槃邊。常——輪迴——有邊，斷——涅槃——無邊。經文的「不滅」若與寂滅邊搭配，那麼「不斷」的「斷」是指什麼呢？是從不間斷於趣入功業上而說成不斷嗎？

「復次，須菩提！若善男子、善女人，以滿恆河沙等世界七寶，持用布施；復有菩薩，於此經典若得無我無生忍³⁸，

³⁷ 蓮花戒論師《能斷金剛廣釋》云：「不思忖滅盡已生，因依法性所安住般如實證悟故；亦不思忖未來會間斷將生，因依法性所安住般如實宣說故。」

³⁸ 無生忍，又稱無生法忍。遠離生滅之真如實相理體，稱為無生法；真智安住於

以是因緣所生福聚無量無數極多於波。須菩提！菩薩不應受取福聚。」須菩提言：「世尊！菩薩豈不受取福聚耶？」世尊曰：「須菩提！是應正取，不應越取，是故說取。」

名言上應正取，勝義上不越取，是故說取。

然後以威儀而清淨安住：

「復次，須菩提！若有人言：『如來若來、若去、若立、若坐、若臥』，是不解我所說義。何以故？須菩提！所謂如來，無所從來，亦無所去，故名如來應供正等覺。」

以住世間而安住：

「復次，須菩提！若善男子、善女人將三千大千世界塵土碎為微塵般之細末；須菩提！於意云何？是微塵衆寧為多不？」須菩提言：「如是，世尊！波微塵衆甚多。何以故？世尊！若微塵衆實有，佛即不說是微塵衆。所以者何？世尊所說微塵衆，如來說非衆，是故名微塵衆。如來所說三千大千世界，如來說非世界，故名三千大千世界。何以故？世尊！若世界實有，則是聚執³⁹。如來所說聚執，即非執，是名聚執。」世尊曰：「須菩提！聚執為名言，其法乃不

此理而不動，稱為無生法忍。《大智度論》曰：「無生法忍者，於無生滅諸法實相中，信受通達，無礙不退，是名無生忍。」《大正藏》卷二五，頁四一七下

³⁹ 聚執：梵文為 *piṇḍa grāha*，意為“執取由眾緣所成之聚合物”；孔茲英譯為 *seizing on a material object*，鳩摩羅什譯為「一合相」，義淨譯為「聚執」。世親論師《能斷金剛七義廣釋》云：「聚執有二類——全然聚執、差別聚執。其中，認為存在於世間界乃將諸蘊說為眾生而為全然聚執；認為存在於極微塵則為差別聚執，因以執取極微塵之聚合為聚執。」

可說⁴⁰；但為凡夫所執。復次，須菩提！若人言：『如來說我見、衆生見、壽者見、補特伽羅見。』其以正說而說耶？」須菩提言：「不也，世尊！不也，善逝！何以故？世尊！如來所說我見，如來說非見，是故名我見。」世尊曰：「須菩提！諸發趣菩薩乘者，於一切法，應如是知，如是觀，如是信解；應知不住法想。何以故？須菩提！言法想為法想，如來說非想，是故名法想。」

「於一切法，應如是知，如是觀，如是信解」說明：對於二諦所含攝的一切法，首先以聞所得作了知，其次以思所得不斷觀察而作確定，最後於所確定之義理作串習熟稔而信解。

然後是不具煩惱——以不具煩惱而安住，說的是不具煩惱染污。

復次，須菩提！若有菩薩摩訶薩以無量阿僧祇世界遍滿七寶，持用布施。復有善男子、善女人於此般若波羅蜜經，乃至四句偈等，受持、書寫、讀誦、作理解，為他人廣大如實演說，以是因緣所生福德無量無數極多於波。云何如實演說？猶如如實無可說而如實說，是故名如實演說。

宣說有為法之性相

如星翳燈幻 露泡夢電雲
一切有為法 應作如是觀

《能斷金剛》的末尾「如星翳燈幻」這一偈頌，像是總攝要義。「如

⁴⁰ 蓮花戒論師《能斷金剛廣釋》云：「世尊為諸凡夫宣說『聚執乃我執之因』，世俗名言所謂之聚執乃勝義無，故彼法不可說。」

星翳燈幻，露泡夢電雲，一切有為法，應作如是觀。」舉「星」為例，其道理應該如何搭配呢？對於這偈頌文的意思，我看過各種不同的解釋方式，若以其中之一種解釋來說是：

「星」——天空之星群在晚上都可以展現出來，白天則看不到星群。這個例子所配合的道理是：猶如在白天看不見星星，在晚上才看得到那般，事物於未加以審察之心識上，諸法之表象乃依次以自性有而顯現；如同晚上出現的星群一樣。當白天太陽升起時就看不見星群，如是，當內心趣向諸法之真實狀態——空性時，事物的表象便泯滅而呈現如同虛空般之不二現象。

所以，是這樣作搭配；宣說了二諦。事物的一種體性是不加審察時，以探求世俗之心識所獲得的義理；（一是）剖析該事物之勝義真實狀態時所獲得的體性。所以，二諦存在每一事物之上；應該是這樣配合。

其思維處是《入中論》敘述二諦時提到的「以見諸法之真妄，於法孰為二本性。」⁴¹一是，以探求勝義之心智之所得；一是，以探求世俗之心智之所得。雖然存在“一切事物為自性空”這種真實狀態，但我們是如何錯誤認持此真實狀態呢？

例如：如果眼睛被翳障遮蓋，便看不到事物的正確狀態；其並非事物的正確狀態不存在，而是能見事物的工具——眼睛被翳障遮擋。就像這樣，諸事物之真實狀態雖然是自性空，但是由於被無明遮蔽，所以看不見。因此《入中論》在宣說世俗諦的真實義理時說：「癡障性故為世

⁴¹ 《入中論》第六發心——現前地，第二三偈。

俗」⁴²，障礙自性的是無明愚癡，觀見真實狀態是被無明之蓋障所遮蔽。由於如此，被翳障遮蓋的眼睛對於即使存在著的法性，乃看不見；是為「翳」。

所謂「燈」說明：表象部分事實上雖非自性有，但是由於條件之匯聚而存在著；如同貢唐仁波切所說的詞句頗具深義，「因緣衆緣起，聚後需安立，是離自主相…」說明：從匯聚因以及緣等許多內外緣起上形成彼彼性質，這些只不過是假立之外，本身從外境上根本無法獨立存在。如同所說，從匯聚因以及緣等許多緣起上，而產生一切所作與能作。

例如：燈火；只有燈盞並不會有燈火，即使齊聚器皿、酥油、燈蕊等全部也無法產生（燈火），必須值遇點燃的條件。甚至只有火也不成，需要匯集酥油、風等許多條件才會產生燈火，並進行以燈火消除黑暗的作用。而其如何生成？乃是匯聚眾多條件才產生。所以，從聚集諸多條件上就會產生呀！雖然真實狀態是自性空，但是名言上所作與能作皆合理；這就是以燈火為例的說明。

以上「星翳燈」三者，星星的例子說明：以審察勝義——觀見真實之心智，以及剖析世俗——探求名言之心智所獲得的兩種義理，乃存在一切事物之上；如果在一切事物之上都存有審察勝義之所得義——自性空，我們大家卻都沒看見之理由是什麼呢？是被無明蓋障所遮蔽而不得見。若問：「假使是自性空，則所作與能作便不合理呀！」答曰：所作與能作皆合理，例如燈火。以上的道理明白了吧！

總之，先說明二諦——一切法皆具備二諦；接著，勝義之真實狀態

⁴² 《入中論》第六發心——現前地，第二八偈。

並非所有人得以觀見，爲什麼呢？因爲被蓋障所遮蔽；然後，「如果是自性空，則所作與能作便不合理呀！」答曰：所作與能作皆合理。

再下來是所謂「幻」；如果由於條件之聚集而形成，並以心識於彼作安立，則如何產生利害作用呢？如「幻」般能經歷損益苦樂。譬如對於魔術師所變化出來的各式各樣景象，於觀眾的內心會領略到苦樂之感受；雖然那不是真的，但是會有苦樂受之體驗。例如：我們觀看影片時，我們知道影片內容是在演戲而不是真的，雖然知道，可是會產生苦樂受呀！是這樣作配合。由於如此，雖然無自性，僅於彼作假立，但是會有利害苦樂。

然後，所謂「露」說明無常。有爲法乃具無常之本性，露珠只存在須臾間，不久便會消失不見；草尖上小小的露珠稍有熱度就會揮發不見。瞬間之中止乃猶如露珠，我們依賴因緣所聚集的事物乃在剎那剎那間壞滅，到最後種類續流便消失不見；是爲「露」。

所謂「泡」——水泡，說明痛苦的體性。水泡是水的體性，就像這樣，我們所謂的平等受、樂受等等全部都具痛苦的體性。從出生那一刻開始，如同《爲阿難說處胎經》⁴³所說，就是從痛苦體性中出生，連滅失也是在痛苦體性中滅逝，存住的期間更是處於痛苦體性之中。例如：水泡從水中冒出來時，不管是出自大波浪，還是出自小波浪，其性質全都是水。凡是隨惑業他力而轉移的任何事物，由於最終都跟隨著惑業作變動，是有漏，所以是痛苦的體性；意思就是這樣。

⁴³ 全名《爲聖阿難說處胎大乘經》，收錄於德格版《甘珠爾》N0.57；漢譯題名爲《佛說入胎藏會》，收錄於《大正藏》N0.310《大寶積經第十四》。

所謂「夢電雲」說明：過去總總猶如夢幻，除了短暫記憶之外無他；現在如同電，只不過存在須臾間；將發生的未來就像是雲朵。以雲朵為例之法喻配合方式是：雲朵聚集之後就會下雨，由於雨是從雲朵的匯集所成，因此，未來（的一切）雖於現在還沒形成，但是由此將會產生苦樂等感受，如同雲朵匯聚之後將會下雨一般。所以「夢電雲」就指過去、現在、未來三時。

「一切有為法，應作如是觀。」如果將因緣和合所生的事物搭配成有為法，則是剎那壞滅之法，即是無常。又，與二諦配合，二諦之兩種體性乃存在一切法之中；如是，以遍及一切——有為與無為二者而言，有從緣起之和合上所形成之一類、或者從整體與支分所作的區別、或是一與異之差別等等。

無為法也是根據某一基礎而安立；例如以虛空來說，是從無礙觸上而安立，必須依據某種而作安立才會存在，因此，是由能安立之分別所造作，以能造作之分別作為條件，依據名言的作用而成立。所以，造作者非從因緣上談論，而是僅由名言之造作或安立所形成。

因為思及這個道理，所以格桑嘉措賢哲提出「有為無為一切事物都由造作所成」之說法，有其中的道理存在呀！如果將“有為法”想成是從因緣聚集上而形成，則是能產生作用之實有法；假使依據以名言造作所形成，則是遍及所有一切事物。應該是這樣；是為「一切有為法，應作如是觀」⁴⁴。

⁴⁴世親論師《能斷金剛七義廣釋》云：「此偈頌宣說了有為法之四種性相：一、自性之性相——星、翳、燈；二、於非貪處嗜味之境相，乃領納顛倒心所安立之對

世尊說是經已，須菩提長老、諸比丘與諸菩薩，以及四衆之比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷，一切世間天、人、阿修羅、乾達婆等，聞佛所說，皆大歡喜，信受奉行。

聖般若波羅蜜多能斷金剛大乘經圓滿

結 語

現在講說的《般若經》是屬於該經典之略本——《能斷金剛》，其所詮精要是：一切可能存在的事物不加以審察時乃存在損益、善惡，如果作審察分析，則是無自性，非從外境存在，唯是名言與分別所安立。而我們絲毫不覺得只是分別以及名言所假立，卻認為名言所指之事物乃從自方存在，所以這就變成錯亂心；如是認持且執著之心乃為錯亂顛倒心，此即成為一切煩惱的根源。是故，為了將其斷除，便著重於甚深空性而宣說此（經）。

其中，一方面，不清淨的蘊界處等一切事物乃依賴各自的因與緣而有各式各樣變化；這是我們親眼可見，不需要以理由來說明。會有各種各樣的變化——具因緣作用，是因為果非從自方存在，果的形成是觀待其他，果的性質是觀待因才會產生果；同樣的，因也是必須觀待果才能被安立。所以，因果不僅是果依賴因而產生，所謂「因果」乃是彼此觀待而存在；由於如此，這就可以說是互相觀待。

如果是彼此觀待的體性，則觀待與不觀待乃互相違背；相違當中的

境，如幻；三、隨行過患之性相——隨行無常與痛苦，如露、泡；四、隨行出離之性相——夢、電、雲。」

直接相違——無第三種情形之相違。所以，不是不觀待，就是觀待。對於觀待的情形，想一想是可以了解的呀！由於如此，不是不觀待的體性就很清楚。在我們內心雖呈現出從他方不觀待地自主存在，但做一下思維，乃是由觀待而成立，所以不是不觀待地自主；因此，錯亂顛倒心便存在具力對治。

再者，心之自性乃光明清淨；於《如來藏經》當中有宣說「心自性光明」，而在《般若》經典當中提到：「於心無有心，心自性光明。」有些學者在解釋這句話的含意時，主張三轉法輪所有義理乃以此字句作宣說；怎麼說呢？

「於心」說明：從清不清淨之心而產生苦樂果，這是初轉法輪所宣說的四諦法輪，是為「於心」。

而「無有心」說明：如是苦樂的根本造作者——心是否以心之實質而存在呢？心是否如同所呈現般而真實存在呢？假使如同所顯現般而真實存在，則是以本身之自性存在；如果其以本身之自性而存在，則對心之自性越是作探求，應該會越來越清楚，但是卻不是這樣，是為「於心無有心」。所以，「於心無有心」就是中轉法輪所宣說的般若密意。

至於「心自性光明」，若以境光明來說，便是中轉法輪所講說的法性之自性；又「光明」的另外一種含意是從有境上來說，如此則是末轉法輪所宣說的心自性光明。龍樹菩薩在《法界讚》中提到：譬如具染污的石棉衣若以火燃燒，則附著在石綿衣上的染污會被燒毀，但是石綿衣本身不會被火所燒。如同此例，內心被貪等煩惱連同習氣所攙雜之染污，藉由觀見心自性之智慧，能將內心上之染污——貪等煩惱連同習氣摧毀，

「而非彼光明」⁴⁵——光明之心不會被壞損。

由於如此，假使將內心上的染污連同習氣滅盡，即成為遍智之聖慧。所謂「遍智」有通達一切法之含意；“能通達一切法”是能了知之心本身原本就具有領略對境的能力，不需從新形成。雖然如此，現在於我們內心之上存在著領略對境的能力，但是卻被障礙領略對境的無知所遮蔽；如果將無知部分清除，則由於心本身原本就具有領略對境的能力，因此就能通達一切所知。

再者，假使結合密續典籍來講說，因為心有粗細，粗略心差不多變成是各別所緣；當心越來越微細時，如果能串習心緒上之聰明智慧而令增上，則在微細心上非於各別對境，而是於廣大對境，應該具有能了知之能力。由於如此，在密續中將心分為粗細，微細心乃可轉化成瑜伽、或轉化成道之本性；有這種途徑呀！真的是頗為深邃。

所以從這兩種理由：一是、染污連同習氣乃有具力對治；一是、心自性俱生就擁有領略對境的能力，原本就具有光明之自性，染污並未成為本性；從這些方面而說「能夠證獲遍智」。

由於如此，以上即是「於心無有心，心自性光明」的含意；就是這樣。

⁴⁵ 《法界讚》第廿一偈「如是光明心，具貪等染污，智火煨煩惱，而非彼光明」。

聖般若波羅蜜多能斷金剛大乘經

~ 2010 年傳授

前 言

今天在這裡對以韓國法友爲主所聚集在一起的大眾問好，說聲「吉祥如意」！從韓國來的你們算是遠道而來，所以，獻上特別的問候以及歡迎之意。

今天要結的法緣是：宣說《般若》經典當中屬於集要之類的《能斷金剛》。《能斷金剛》於藏人當中有許多人在念誦，而你們承續漢傳佛教的韓國，以及日本、越南等大眾也會念誦（此經）。

一般《般若》經典分爲廣中略三種；其中，廣《般若》又分爲廣中略三種，中《般若》也分爲廣中略三種，略《般若》也分爲廣中略三種；共九種。《般若》最廣泛的是五百卷，五百卷《般若》聽說有漢譯本，但沒有藏譯。然後是四百卷，這也沒有藏譯本。

藏文譯本在廣中略三種當中沒有廣中二類，有略本《般若十萬頌》——十二經函、十萬偈頌文。《十萬頌般若佛母》算是廣《般若》當中的略本，這個有藏譯本。然後中等的是《般若》二萬頌、一萬八千頌，還有什麼呢？記不起來。總之，略本之三種有藏譯本，接著是八千頌，然後最簡略的是略本當中的《攝頌》。

藏譯本有的《般若》應該就是《現觀莊嚴論》所提到的《般若佛母》，以及不具完整性、屬於簡攝要義所宣說的子般若；母子《般若》總共是十七部。在《般若》的解釋本當中，主要有彌勒怙主的《現觀莊嚴論》；

因為《現觀莊嚴論》宣說了《般若》的隱義，所以非常廣泛。

《般若》直接宣說的是空性。由於在講說空處——有法，因此就有根——蘊界處，道——十地五道、三十七菩提分等，果——力等，這些類是以空處——有法而作宣說；將所講解的空處——有法與道次第作結合時，彌勒怙主《現觀莊嚴論》當中的八事七十義就宣說得很清楚。

其解釋本有無著菩薩所作的《般若釋》等，從無著菩薩開始乃有許多那爛陀寺的學者解釋《般若經》。藏文之中《般若經》的注釋主要是就聖解脫軍尊者的《二萬光明釋》以及獅子賢尊者的《八千光明釋》作研讀，另外還有《明義釋》。

以《般若》經典直接宣說的空性次第作為主要抉擇，將般若的密意徹底作確定者，雖然在無著菩薩的論述當中也有，可是最最主要的是龍樹父子所著作的論典。龍樹菩薩的《中觀根本慧論》雖然有許多解釋本，但是最清楚、最確切、最廣泛的注釋是月稱論師的《明句釋》。如果能將《中觀根本慧論》的注釋——佛護論師的《佛護釋》、清辨論師的《智慧燈釋》以及月稱論師的《明句釋》三部論典配合閱讀，則是最好；這些論著乃成為解說《般若》經藏密意之典籍。

西藏雪域因為抉擇了《般若》的密意，所以會依據此二類解說——《現觀莊嚴論》所宣說的廣大行、以及《中觀根本慧論》所宣說的深觀見，互相配合作研讀。我並不是什麼都懂，以前是讀過一些，但卻是邊看邊忘的狀態，呵呵！所以，現在將以總攝要義的方式作講解。

佛教的法理，世尊於初轉法輪所宣說的是眾所周知的三藏——日後所結集的三藏經典乃是巴利文典籍，這是佛法的根本；其中宣說了四諦

的安立、行道之法則——三十七菩提分、以及觀修止觀雙運之三摩地。

接著是梵文的法脈，世尊於靈鷲山聖地宣講了《般若》經典，就是剛才提過的《般若》經典，主要是在靈鷲山宣說，這在梵文典籍當中算是主要部分。然後是末法輪之教誡，此二者應該都是以梵文記載；所以就分爲巴利文以及梵文二類典籍。

如果對梵文經典當中的《般若》典籍仔細地加以研究，則中轉法輪的《般若》經典乃講解了初轉法輪所宣說的滅諦、以及道諦——無我，所以，將無我義理詳細作解說的經典就是《般若》。無我分爲補特伽羅無我、以及法無我二類，由此詳盡宣說無我的經典即是《般若》典籍；必須依據這些道理而講解滅諦。因此，初轉法輪所宣說的四諦，於後二法輪乃加以廣泛解說。

末法輪當中有一類經典是《如來藏經》，還有一類是屬於《解深密經》《入楞伽經》之典籍；一類是以唯識宗的見解作爲主要宣說，一類是以“心自性光明”作爲主要宣說。“心自性光明”對於初轉法輪所宣講的道諦是可以產生、滅諦是可以成辦乃做了證明。所以，三轉法輪乃彼此互相結合地產生應該就是這種情況；而現在所要傳授的是中轉法輪的經典。

如是，佛法的三轉法輪在《解深密經》當中有記載，總括三轉法輪的內容，依據意樂廣略的角度來說可以分成：聲聞乘、獨覺乘、菩薩乘，共三種。從詳細揀擇事物的智慧高低方面，分爲四部宗義：毘婆沙宗、經部宗、唯識宗、中觀宗，共四部；這些就是佛陀的經教，全都是從三轉法輪所宣說的義理當中總攝而來。

印度在世尊涅槃之後，逐漸地乃將佛法分成教證二類，對於教證二法應當如何持取、守護、發揚呢？對於教法——三藏作宣講、聽聞、學習，於其所詮——證法——三學作修持，令齊備於心續當中；從這些方面對教法作持取、守護、發揚者主要是由出家眾來承擔責任。

世尊本身也是從在家而出家，世尊的徒眾主要也是由諸多僧侶所圍繞，其中有許多阿羅漢；所以，世尊涅槃之後交付教法予迦葉尊者，然後交付教法予阿難尊者，如是而有七代付法藏師，即是本師、迦葉、阿難、麻衣、小護、有愧、黑色、大善見，這就是七代付法藏師的順序。

在西藏，從第七世紀開始流傳佛法，於第八世紀十七位大學者之一——龍樹菩薩之隨行者——寂護論師蒞臨西藏，由於西藏法王的邀請而有寂護論師的駕臨。其後蒞臨西藏者是他的主要弟子——蓮花戒論師，現在我要講解的《能斷金剛》，主要就是根據蓮花戒論師所著作的解釋本來解說。

經名含意

梵文：Ārya vajracchedaka prajñāpāramitā nāma mahāyana sūtra

藏文：འཕགས་པ་ཤེས་རབ་ཀྱི་བརྟན་ཏུ་བྱེད་པ་རྩི་གཙོད་པ་ཞེས་བྲུ་བ་

ཐེག་པ་ཆེན་པོའི་མདོ། （聖般若波羅蜜多能斷金剛大乘經）

這是經典的名稱——《能斷金剛》，所謂「般若波羅蜜多」一方面說明了對佛法的信心；在所有宗教當中對於各自的依怙處都會具有趨向皈依的信心，所以在佛教之中會有信仰之心。

與此同時，佛教的信心一定要有智慧作為助伴，必須是以智慧所引

生的信心；沒有特別理由便相信並不可以，就像「比丘以及諸賢達」⁴⁶那偈偈頌所說。由於如此，在佛法當中非常重視智慧，尤其是傳承梵文典籍者，因為務必根據理路才能進行，所以智慧就極為重要。

由於如此，所謂「般若波羅蜜多」如果當作“前往彼岸”而思維，則所謂「前往彼岸」是指什麼呢？將習性中無知的部分消除，然後逐漸依次地心緒……

例如：剛開始我們內心存有錯亂尋思，因為邪分別而會造作許多過失，由於執持偏見——顛倒觀念，所以積聚眾多罪過。當被提出「你的思維方式有誤、行為舉止失誤」，而進入懷疑的層次時，錯亂尋思就會稍微減少，對吧！接著依次地藉由對正確的部分加以認識，而獲得相當信念，然後覺得「有可能真的是這樣」，首先生起伺察意的念頭後，超越懷疑而到達認為「一定是」的思維層次；於此之上再各自不斷思索，從道理上作思維、剖析審察，如是，當內心獲得完全的確定時，就成為標準。

超越剛才的執持偏見到達懷疑的層次，接著超越懷疑的層次到達僅是聞所得之伺察意，然後再超越一個層次到達正量，這應該是屬於比量——思所得；於此繼續不斷作串習，依據純熟力，僅以集中心思便能不加功用地——以觀修“心相”來說自然就能生起信心或悲憫，當以“義相”作為主要思維時，於該法理便會獲得定準，甚至對於所得到的定準會越來越清明。

⁴⁶ 完整頌文為：「比丘以及諸賢達，煉剪磋磨黃金般，善加詳察吾教法，莫因敬故而受取。」

譬如：無常、無我，內心對於所觀修的那些義理能產生清明淨相，一方面是自然而然湧現，另一方面是出現明相，此即所謂「爛熟現起」；因此，心緒的法則就是這樣，可以逐漸地令心思越來越深邃，而令其深邃的主要條件便是智慧。

僅是希冀對境的欲樂——例如：悲憫是屬於欲樂，菩提心（也）是屬於欲樂——單獨無法產生作用，必須有引導至信解之心緒，內心信解之引導者為智慧，當以智慧引領出定準時，欲樂類屬因為有智慧作為後盾，信心、悲憫、以及菩提心都會變得更有效力；這樣一來，心智便越來越具效用。由於如此，心智便能輾轉而有所差別；（亦即）令現在凡俗之心緒輾轉而突出者乃是智慧。

所謂「聖般若波羅蜜多」的「聖」，一般是指“優越、殊勝”，凡夫俗子未現見真諦，當現見真諦之後，心緒就變殊勝，所以便得名為「聖」。這裡所謂「現見真諦」的「真諦」，以中觀宗，尤其是以龍樹菩薩之究竟密意來說，指的是“現證空性”。不僅現見四諦之無常等十六行相，而是當現證空性之心智生起時，就由凡夫變成聖人。

所以，從凡夫地令殊勝者是現證空性的智慧。有證悟無常的智慧，但不是指這個；有證悟粗品無我的智慧，但也不是指這個；此處指的是現證細品空性的智慧，當證悟細品空性的智慧現起時，便從凡夫地轉成聖者。所以，要現證如是“由凡夫地超越之聖者果位”之智慧，是為「般若」。

所謂「波羅蜜多」——到彼岸，如果就“已經到達彼岸”來說，所行向之處——境地乃指佛地，因此「波羅蜜多」便指佛地；如果就“能前往、行向彼岸”來說，便是在有學地，所以於十地分際就可以安立

爲「波羅蜜多」。由於如此，「波羅蜜多」包含這兩種含意，若問：「所行向之彼岸爲何？」答曰：「佛地。」若問：「如何前往彼岸？」則是以有學地——十地，藉由“有學”而抵達彼岸。

所謂「能斷金剛」，或說：如同金剛般能夠斷除任何他境，於己則不被任何一切所害損；亦即，能毀壞滅除所有異品。另外，有一種解釋是將金剛說成……出自哪部論典呢？《經莊嚴論》嗎？

將金剛當成蓋障；蓋障令我們壞失，蓋障本身以方便分無法作害損，唯有憑藉證悟空性的智慧才能壞損，因此如同「慈等不違愚痴故，非能滅除大過患」所說，藉由積聚慈愛等大福德之真確心念並無法害損我執。

由於如此，自心續具愚昧、惡劣之補特伽羅，對其以方便分不能作壞損，所以就與金剛作搭配；亦即，如是難以摧毀、滅除，猶如金剛的二障，能夠將其連根拔除的是智慧，所以，能斷“金剛”的是現證空性之智慧。又，因爲彼爲勝義菩提心，所以，於對境非僅現證空性便足夠，還必須是以方便——菩提心所攝持之現證空性的智慧，才稱爲「般若波羅蜜多」。

如是，對於道、果，以智度作爲所詮當中，將能行向彼稱爲「道位般若波羅蜜多」，行至彼稱爲「果位般若波羅蜜多」，以其二作爲所詮的經教稱爲「經典般若波羅蜜多」；所以就有所謂「經典智度、道位智度、果位智度」，此處由於是作爲所詮，因此便屬於“經典智度”之類——「能斷金剛大乘經」。

趣入經文

頂禮諸佛與菩薩

「頂禮諸佛與菩薩」是為翻譯禮敬。然後內文方面，首先是經典的序言，接著是議論，然後是經文正行。經文正行分為十八住，其中有：資糧、加行之分際，接著是聖地，然後是佛地果位；總共有十八住。首先，序言是：

如是我聞。一時，薄伽梵在舍衛國祇樹給孤獨園，與大比丘衆千二百五十人以及諸多大菩薩齊聚。

確認處所之後，眷屬有聲聞阿羅漢，須菩提長老屬於阿羅漢——斷除煩惱之阿羅漢——現證四果之阿羅漢，以此作為代表的阿羅漢。同樣的，當然也一定會有凡夫比丘；總之，就是有學以及無學的僧眾，這些是人們可以看見之眾所周知的人物。

至於所謂「諸多大菩薩齊聚」的菩薩，有平常所說的八大菩薩：文殊、金剛手、地藏、除蓋障、觀音、彌勒等等，以這些為主——具天神行相之菩薩。同樣的，也可能會有具人身行相之菩薩；以上是經中所言「諸多大菩薩齊聚」。

爾時，世尊於初日分之時，著裙與法衣，持鉢入舍衛大城乞食。於其城中，次第乞已，還至本處。飯食訖，收衣鉢，洗足已，於先設座，跏趺端坐，正念而住。

說明：具人身所依之世尊乃從在家而出家，接著受持近圓戒而成為比丘。因為比丘過午不食，所以便於早晨出外托鉢；世尊自己並沒有廚房，而是去化緣乞食。世尊帶領諸阿羅漢持鉢而乞食，將化緣所得帶回

寺院，與眷屬——阿羅漢等比丘僧眾受用食物；接著漱口洗足，然後，內心如實安住而平等攝持。

所以，在一晝夜間共通的現象：一是、上座進入禪定；一是、下座後得出定——進行洗滌、受食等事務。

經云：「端坐，正念而住」說明：專心一志地安住於三摩地當中。在大乘經教中人們所能親眼謁見的世尊乃是化身；化身分爲受生化身⁴⁷、事業化身⁴⁸、殊勝化身，佛陀是屬於三種化身當中的殊勝化身。化身並不是從新成佛，化身是由已成佛的圓滿報身所化現；而圓滿報身乃出自法身。所以，凡是佛陀聖者於任何時刻都是安住於根本與後得結合之狀態；但是在共通徒眾的印象上，世尊一是入定——內心如實安住地平等攝持，一是到處活動之四威儀行持。

由此，世尊本身對比丘眾示現了二種事項：學處以聞思、斷滅以禪定。亦即，一是、內心如實安住地平等攝持，一心專注地修習禪定；一是、作學習——以聞思而追求學問；僧眾的工作就是這兩種。所以，世尊自己在“斷滅以禪定”上乃於內心如實安住地平等攝持。所謂「正念而住」說明：往昔在求學階段廣泛所作的聞思依然存留在心中，因此，如是而安住。

時諸比丘來詣佛所，頂禮雙足，右繞三匝，退坐一面。爾時，須菩提長老在大眾中。

⁴⁷ 受生化身：如來為了教化有情而隨願受生，示現帝釋天、斑鹿、飛禽等各種化身。

⁴⁸ 事業化身：又稱技藝化身。如來為度化有情而以通曉工巧技藝之化身示現，例如：為了教化樂師乾達婆而化現為樂師。

以上是序言，接著是議論。

復次，須菩提長老即從座起，偏袒右肩，右膝著地，合掌恭敬而白佛言：「世尊！如來應供正等覺能以最勝利益，益諸菩薩；如來能以最勝付囑，囑諸菩薩。希有！世尊！希有！善逝！」

佛陀於成正等正覺之後，對周圍徒眾順應各個希求以及根器而廣泛宣說諸多門類之教法，對吧！其中特別的（所化）是：具備佛種性的菩薩乃修持菩提心；總之，是對要證得佛陀果位之波羅蜜多道想要學習者。爲了令此續流不間斷，所以世尊轉法輪而宣說許多教誡——這裡指的是《般若》經典。

爲了令佛陀後嗣不斷絕，故經云：「能以最勝利益，益諸菩薩。」或者將此搭配成廣大行——修持菩提心之道，是爲「以最勝利益，益諸菩薩」。將所謂「如來囑諸菩薩」與智慧——甚深般若度配合。總之，世尊於成正等正覺之後，順應徒眾的根器以及希求宣說了無量無數的教法，爲三種性徒眾成辦無量無邊的利益，尤其是對菩薩種性，乃從廣大的菩提心以及證悟空性之智慧上廣泛作宣說。

宣說修行之性相

然後，應該是經文正行。

世尊！若有發趣菩薩乘者，云何應住？云何修行？云何攝伏其心？」如是啓請。

其中，所謂：「云何應住？」如果按照蓮花戒論師的注釋本所說，則有十八住。十八住當中的十六住說明信解行地期間的修持，亦即，資

糧、加行二階段；在這期間會有消除違緣、完成順緣等等許多行持。例如：各式各樣的積資淨罪，因為會被逆境壞損，所以就有眾多滅除違緣的方法；於是以十六住說明資糧、加行二階段的修持。

然後，現見空性以上——聖道之地雖然有見道、修道，以及十地許多種類，但是，現證見道之時已將“遍計分所斷”滅除——已經除盡見所斷；而修所斷乃藉由唯在證悟空性之平等住上令證得空性見往上增長，以此逐漸滅除“俱生分所斷”。總之，因為是在證悟空性之根本定當中解除束縛，所以為一住。然後，果地是一住；總共為十八住。

「云何應住」，應該是說明名言上的積資淨罪、捨除我慢等類。而「云何修行」說明：所有一切於勝義非以自性存在——勝義無，但卻是名言有，「云何應住」的「住」指藉由名言上的取捨而令菩薩之欲樂以及心願生起。「云何修行」指此等所有一切於勝義乃自性無，對如是無所分別之心思應當要修習。「云何攝伏其心」說明：於修持如此甚深廣大道法之時，應當依止念知而行進。

佛告須菩提長老：「須菩提！善哉善哉！須菩提！如汝所說，如來以勝利益，益諸菩薩；如來以勝付囑，囑諸菩薩。

所謂「如來以勝利益」說明：對於利益的方便以及智慧——菩提心以及空性見解，從指導如何修持彼等的方法上，諸心續未成熟者令成熟，已成熟者令解脫；因為解脫之究竟乃是安置於無住涅槃，所以就說「益諸菩薩」。

「以勝付囑，囑諸菩薩」說明：即使是未來的徒眾對於如是經教亦應作修學，修持如是經教而令佛陀種性續流不中斷，是為「以勝付囑，

囑諸菩薩」。

須菩提！汝應諦聽，極善攝意！於發趣菩薩乘者，應如何住？如何修行？如何攝伏其心？吾當為汝解說。」須菩提長老答曰：「唯然！世尊！」並依佛聽受。佛告須菩提長老：「須菩提！若有發趣菩薩乘者，當生如是心念：『所有一切衆生之類，若卵生、胎生、濕生、化生，若有色、無色，有想、無想、非無想，盡諸世界所有衆生乃以假立所尋思，如是一切，我皆令入無餘涅槃而滅度之。如是雖令無量衆生滅度，然無有任何衆生得滅度。』」

從這裡開始宣說：發心之後修學行持的方法。要生起殊勝菩提心，必須具備二欲樂——希求利他、以及希求菩提。首先說明希求利他，對於修持希求利他的心念，經云：「須菩提！若有發趣菩薩乘者，當生如是心念……」。「有想、無想、非無想」指的是上界⁴⁹眾生。

「眾生乃以假立所尋思」要說明什麼呢？當提到「眾生」時，在我們心中乃呈現出從自方存在的眾生與佛陀，對此，於名言上是如何存在呢？是由依賴而假立的眾生，由依賴所假立的佛陀，而非如同內心所顯現般不觀待地自主存在；說明了沒有不觀待地自主存在，唯是由依賴而假立，是為「眾生乃以假立所尋思」，此具關鍵。

關於這句的闡釋，龍樹菩薩在《中觀根本慧論》言：「諸凡依緣起，說波即是空」。所謂「空性」指空掉什麼呢？空掉不觀待地自主存在。所以，如果是空掉不觀待地自主存在，則存在的方式為何？是由依賴而假

⁴⁹ 上界：無色界。

立——依賴因緣和合而生起，故說「諸凡依緣起，說波即是空」。由於如此，任何事物凡具有依賴因緣和合而生起的體性，即是由依賴所假立。

「依賴而假立」的「依賴」指憑藉其他；因為有這種含意，所以，便不是非觀待其他而自主存在。由依賴而假立，以假立而存在，因此並非沒有。對於經中字句，龍樹菩薩作的偈頌解說得非常清楚呀！「依賴而假立，其乃中觀道。」不是沒有，也不是像內心所顯現般從自方存在；不是非依賴，是以唯依賴所假立而存在。

依賴而假立之「如是一切，我皆令入無餘涅槃而滅度之。」有餘涅槃以及無餘涅槃有各種不同的安立方式，此處所謂「無餘涅槃」指：不住有、寂邊之無住涅槃——佛陀果位；不是聲聞獨覺之涅槃，而是佛陀果位。聲聞獨覺之涅槃是屬於寂滅邊，佛陀的涅槃是圓滿超越有邊以及寂邊二者，所以是不住有、寂邊之涅槃，指的就是佛陀果位。

「令入無餘涅槃而滅度之」說明了發心，意指「將窮盡虛空之所有眾生安置於無上涅槃境地」之心念應當生起，對吧！此間接說明：是否現在我便能將所有眾生安置於涅槃之上呢？不能呀！若問：「誰具有能夠安置的能力呢？」如果自己能現證無住涅槃之果位，則將他人安置於無住涅槃境地就可以從經驗上而給予引導。

《釋量論》有言：「方便所生與波因，隱蔽則波難言說。」⁵⁰要指導他人的道理如果自己修學後卻不了知，便無法向他人宣說。由於如此，目的雖是將所有眾生安置於無住涅槃之境地，但是在安置之前，自己必須先現證涅槃。所以，首先是希求利他——將所有眾生安置於涅槃

⁵⁰ 《釋量論》第二品第一三三偈。

之境地，此即希求利他之心念。

「如是雖令無量眾生滅度，然無有任何眾生得滅度」說明：所有眾生全都跟自己一樣不喜歡痛苦而希求安樂，因此「令這些全部皆脫離苦及苦因並安置於無住涅槃之境地」之心念應當生起。要產生如是心念，（應先了知）痛苦可以捨離、以及能夠獲得斷除苦因連同習氣之無住涅槃，於此只有藉由智力才能成辦；因為菩提心屬於欲樂——心生「現證如是果位」之欲樂屬於強烈的希求，而對此要獲得信解必須有智慧作為助伴，所以在這之後就宣說了智慧。即是經文所說的：「如是雖令無量眾生滅度，然無有任何眾生得滅度。」

雖然如此，所觀緣是眾生，其究竟為佛陀果位，而能獲得彼之地道證知，除了在不加審察時才存在之外，如果加以剖析審察，則是否存在呢？並不存在。這就是經中所說：「如是雖令無量眾生滅度…」以勝義諦來說，於剖析審察之後，「無有任何眾生得滅度」——沒有涅槃，也沒有眾生，意思就是這樣。

何以故？須菩提！若菩薩有眾生想，則不名菩薩。

假使菩薩將所著重的對境——眾生執為實有，則在心中對於佛陀果位也會認為是實有；如果這樣想的話，則因為執持眾生為實有乃屬顛倒錯誤的心思，所以便無法達成目的。故經云：「不名菩薩。」說明：若菩薩存有眾生想，將眾生視為實有，則不稱名為菩薩。為什麼呢？

所謂「菩薩」乃心念菩提，對吧！是以想要將一切有情都安置在菩提上的心念，而希望自己證得菩提。菩提心的根源是以悲心觀緣眾生，以智慧觀緣菩提；由於如此，執相之士夫不能觀見菩提，對吧！所以，

便無法從了解菩提而獲得信心，這是以利根來說。因此如果是一位利根的菩薩，認識菩提、了解菩提，雖然自己還未獲得菩提，但是主要藉由聞思而對菩提的存在作思維；亦即，未產生經驗，可是卻了知。

例如：我們對於將來要做的許多計畫會先在心中湧現，所追求的事物必須先呈現在內心呀！呈現在內心的意思是：目前還未完成；雖然現在不能直接看見、接觸，但是心中對於「這辦得到，這可以完成」的念頭加以剖析、計畫，並多方作討論，從獲得「這樣就能夠成辦」的確定上生起追求的心念。

與此相同，執相之士夫認為有眾生相，「相」指以自性存在，從認持有自性存在上，以自性存在觀緣眾生，對自性存在之遍智生起追求心，其即不為菩薩；這是以利根來說。

所以者何？須菩提！若有衆生想、壽者想、補特伽羅想，
即不名菩薩。

一般於欲樂之心念具備菩薩之膽識，但是在宗論上屬於毘婆沙宗——內心不認同法無我，會有這種情形呀！又，於智慧上無錯誤地認知法無我，例如：聲聞獨覺聖者對於法無我不僅無顛倒地了知，而且是現見。雖然現證二種無我，但是在欲樂膽識上，菩提心之能力不具足，僅以作意自利——追求解脫之心念而觀修空性；所以從宗論上是“說上乘宗義者”，但是在行道上屬於聲聞道，會這樣呀！這是以利根來說。

龍樹菩薩在《中觀寶鬘論》當中提到：「若己與世人，欲得上菩提，其根菩提心，堅穩如山王；遍滿之悲心，不依二邊智。」⁵¹證獲佛陀

⁵¹ 《中觀寶鬘論》第二品第七三、七四偈。

果位的根源，是以悲心爲根本的菩提心、以及成爲悲心與菩提心二者助伴之正見，此三者是成辦佛陀果位的主要根源。

若問：「因爲證獲佛陀果位乃極具善緣，所以應成辦佛果，是這樣嗎？」不是。這應該是出自密續典籍的字句，言「爲成自他利，應生菩提心」；爲了成辦自利，沒有比觀修菩提心還超勝者，即使要完成利他，也是以觀修菩提心爲最上。爲什麼呢？

當觀修菩提心而於最後證得佛陀果位時，則自利——斷證究竟，利他則不加功用任運自成。《現觀莊嚴論》當中有提到二十七種事業，從安置於道開始到安置於果地爲止，共有二十七種事業，這些都是如來自己不加功用便可任運自成的功業；所以，利他乃到達究竟，自利也到達究竟。會如此，由於是歸結於菩提心，因此爲了徹底成辦自己與他人之利益，便應當發心。

另外，對於空性因爲經常會提到，所以似乎需要大略說明一下。龍樹菩薩在《中觀根本慧論》說：「諸佛說正法，如實依二諦」⁵²，二諦是什麼呢？世間之世俗諦以及真理之勝義諦。之所以會有二諦先前已經大略提過，總之就是不了知唯表象…嗯！這個不應該先說。

我們內心的缺失——麻煩的製造者——顛倒心乃將所顯現執爲真實，並由此而產生愛恨的情緒。要削減其力道，則應不以唯表象作爲根據，而思索什麼才是真實狀態；如果思維真實狀態爲何，而如實了解實質，則對於表象就不會以顛倒心作認持。

由於如此，應當了知事物的真實狀態；假使了解事物的真實狀態，

⁵² 第二十四品〈觀聖諦〉第八偈。

則對於各式各樣的現象，例如：我們會互相作應對呀！在進行應對時，就能隨順真實狀態而作應對。否則，若將所呈現之一切都執為真實，則因此便會產生許多錯誤。

由於如此，必須宣說二諦，世尊對於所有教法皆依據二諦；喔！戒律除外。像《般若》經典就是依據二諦而作宣說，以此部《能斷金剛》為例，宣講了二諦呀！先解說世俗諦——名言之安立，然後說明彼彼非以自性而存在；所以，很明顯就是宣說了二諦。

那麼，所謂「沒有」的否定字是要否定什麼？例如：宣說菩薩爲了所有眾生的利益應當發心，但是又說沒有眾生、沒有佛陀；如果於名言上說成「沒有」，則與剛才的「爲了眾生的利益要發心」正好牴觸，如是，佛陀的教誡變成是相違之匯聚。

所以，世尊所宣說的「沒有」是在什麼之上說「沒有」呢？於自性存在上說「沒有」，此即《般若》所宣說：所有一切都是“唯名言所假立”；總之，除了只是以名言字詞所假立外，並非真實存在。

於解說空性的義理時，四部宗義當中的唯識、中觀二派，對於法無我以及補特伽羅無我二者皆作宣說。下部二宗除了補特伽羅無我外，不說（法無我）；主張補特伽羅無我的意思是：補特伽羅能獨立之實有空。

承許法無我的二宗對於補特伽羅無我的安立乃相同，對於法無我的安立，唯識宗的主張是能取二空之無我，中觀宗的主張是一切法爲諦實空——真實空之無我；其乃越來越微細。中觀宗當中的佛護、月稱等人主張連名言亦無自相，此理論乃成爲最主要、最微細（之見解），正好符合佛陀之密意。

如果將名言安立爲自相有，在《二萬般若》等經典當中提到「色不以空性而空，故色即是空。」現在我們對於所看見的事物認爲如同顯現般存在名言上，這並不是說沒有名言之事物，是對於名言事物認爲就像我們所看到的那樣而存在，如果於此觀點未改變之上而說其勝義乃自性空，則變成“色以空性而空”；當說「非如同顯現般存在」時，就是“色即是空”，有所差異呀！於經典之密意無需添加任何解釋，而能完全符合。

由於如此，所遮諦實是否顯現於根識，是在這之上出現差別；如果說於勝義上非自性存在，則應該只能在分別心上安立之外，根識並不會出現所遮諦實；將勝義諦實有當作所遮時，不會顯現於根識。如果將名言爲自相有當作所遮時，則根識會出現所遮呀！說得詳細一點，意思是什麼呢？

當我看到你們時，你們不是唯名言地顯現，而是真實存在地呈現；你們望見我時，在法座上的達賴喇嘛是真實存在，達賴喇嘛不是唯分別所假立，正坐在那邊呀！我們心中是這樣認爲的呀！因此，存在所遮現象就很明顯。

不論任何事物都是以真實存在而顯現，不是唯名言所假立，而是以真實存在而呈現；於此，假使如同顯現般而存在，則尋求時應當找得到。

譬如：以本師能仁爲例，不會認爲本師能仁是唯名言所施設，本師能仁是以具有無漏蘊而呈現在心中；如果彼存在，則《中觀根本慧論》言：「非蘊非離蘊，此波不相在，如來非有蘊，何處有如來？」⁵³是在尋找如來，尋求時卻找不到呀！

⁵³ 《中觀根本慧論》第二十二品〈觀如來〉第一偈。

同樣的，以我們為例，「士夫非地水，非火非風空，非識非全部，除此何士夫？」⁵⁴找不到士夫呀！那麼沒有士夫嗎？不是，那是如何存在呢？「士夫六界合，是故非真實。」⁵⁵士夫只不過是依賴六界和合而假立，此外並非真實有，不以自性存在；意思就是這樣。

此處所要說的自性空就是細品無我，依據此理論，細微之補特伽羅無我乃相同，補特伽羅自性空說的即是（細品）補特伽羅無我；至於補特伽羅能獨立之實有空，乃是粗品無我，而非細品無我。當論及細品補特伽羅無我以及法無我時，除了“空處”有所差別之外，否則是一樣。對於如是之空性，假使以理路作抉擇而確定，則我們內心依據“所呈現的真實存在”而產生的貪瞋，其力道會減弱。

然後，看經文，將快速地念過去。發心後修學行持：

「復次，須菩提！菩薩應不住於事而行布施，應無所住而行布施。應不住色而行布施，如是，應不住聲香味觸法而行布施。須菩提！菩薩如是布施，乃至相想，亦不應住。何以故？菩薩不住而行布施，其福德聚乃不可稱量。須菩提！於意云何？東方虛空可稱量不？」須菩提答：「不爾，世尊！」世尊言：「須菩提！如是南西北方，四維上下，十方虛空，可稱量不？」須菩提答：「不爾，世尊！」世尊言：「須菩提！如是菩薩無所住而行布施，所得福聚乃不可稱量。」

說明：應修學布施等方便；但是於修持布施等方便時，切莫耽著布

⁵⁴ 《中觀寶鬘論》第一品第八十偈。

⁵⁵ 《中觀寶鬘論》第一品第八一偈。

施等而修學，應當以徹底通達無諦實之智慧作修持；經文的意思就是這樣，應從三輪無別而修學。

希求證獲二身

「須菩提！於意云何？可以具足勝相觀如來不？」須菩提答：「不爾，世尊！不應以勝相觀如來。何以故？如來說勝相，即非勝相。」佛告須菩提長老：「須菩提！所有勝相，皆是虛妄。若無勝相，即非虛妄。是故，應以相無相而觀如來。」如是教誡。

所謂「希求菩提」是：爲了將窮盡虛空的眾生安置在佛地，而生起自己希望現證如是菩提之心念。因此說明了希求菩提，而主要所希求的是佛陀的色身。爲什麼呢？

因爲法身除了自己現證之外，並無法示現於所化而從事利他，至於色身由於可以示現於所化之前而從事利他，因此在法、色二身當中，所追求乃以利他的色身爲主。而如是利他的色身亦只是唯名唯言，（所以）對於所證——佛陀果位——具備相好莊嚴之色身，切莫耽著地視爲所證。

然後「如是教誡」以下要宣說“希求法身”，剛才是說明“希求色身”。法身分爲所說之法身、以及所證之法身；其中，所說之法身是：

須菩提白佛言：「世尊！於當來世，後五百歲，正法將滅時，頗有衆生聞說是經，將生實想不？」佛言：「須菩提！莫作是說：『於當來世，後五百歲，正法將滅時，頗有衆生聞說是經，將生實想不？』須菩提！於當來世，後五百

歲，正法將滅時，有諸大菩薩具戒具德具慧；須菩提！波諸大菩薩，非於一佛承事供養、植諸善根；而是已於無量百千佛所，承事供奉、植諸善根之諸大菩薩。須菩提！是人乃能於此經典生一信心。須菩提！如來悉知是人，悉見是人，波諸有情當生、當攝無量福聚。」

說明：於未來，佛教將長久存住；即使在將來，也會有具廣大福聚的菩薩作為諸所化之善知識而宣說教法。如是之菩提心以及空性見等類，不是自己能以開悟而認識，必須依據佛陀的教誡而了解其證知。於彼，需要有宣說者——善知識，在名言上說明了這個意思，而在勝義上則說無絲毫存在。

「何以故？須菩提！波諸大菩薩，無我想、衆生想、壽者想、補特伽羅想。須菩提！波諸大菩薩，無法想，亦無非法想，波等於非想亦無想。何以故？須菩提！波諸大菩薩若取法想，即有我執、衆生執、壽者執、補特伽羅執。若取非法想，波亦有我執、衆生執、壽者執、補特伽羅執。」

這裡有個要點，「取非法想」講的是“空空”。在我們很多人心中會覺得：「空性是勝義諦，因此其應是真實」，會這樣認為呀！勝義諦之所以稱名為「勝義」，是將心智視為勝義，由於被其所尋得，因而稱為「勝義諦」；此外，並非當成“所遮——自性存在”之真實。勝義諦是被根本智所尋得，而從這個角度上才成為真實；否則，如果將空性——勝義諦當作“差別事”而探求其實質，則是找不著，得到的是“空空”。

「何以故？須菩提！菩薩不應誤取法，亦不應取非法。以

是義故，如來說：『波諸了知法之門類如筏喻者，法尚應捨，何況非法。』」

這應該是說明：對於經教之法理如同《寶性論》當中所說：「捨故虛妄法，無故怖畏故，二法與聖僧，恆非勝皈依。」對於是否為真實的皈依亦做了區分呀！是為「如筏喻者，法尚應捨，何況非法。」再來是所證之法身：

又，佛告須菩提長老：「須菩提！於意云何？如來於阿耨多羅三藐三菩提有所證不？如來有所說法不？」如是教誡。須菩提長老白佛言：「世尊！如我解佛所說義，如來於阿耨多羅三藐三菩提實無所證，於法亦無所說。何以故？如來所證所說法，皆不可取、不可說，波亦非法、非非法。所以者何？一切賢聖，皆以無為法而有差別。」世尊曰：「須菩提！於意云何？若善男子善女人，以滿三千大千世界七寶施予布施，波善男子善女人，以是因緣所生福聚寧為多不？」須菩提言：「甚多，世尊！甚多，善逝！波善男子善女人，以是因緣乃生極多福聚。何以故？是福聚即非聚，是故如來說福聚為福聚。」世尊曰：「須菩提！若善男子善女人，以滿三千大千世界七寶施予布施，是人能於此經乃至四句偈，若自受持，為他人如實演說，以是因緣所生福聚無量無數極多於波。何以故？須菩提！一切如來應供正等覺之無上阿耨多羅三藐三菩提，皆從此出；諸佛世尊亦由此出故。何以故？須菩提！稱佛法為佛法，因如來說非佛法，故名佛法。」

如同《心經》「三世諸佛依般若波羅蜜多故，得阿耨多羅三藐三菩提」所說，要獲得佛陀果位必須依靠證悟空性的智慧。又，於佛地乃說為善加滅除戲論，所謂「善滅諸戲論，示寂…」⁵⁶

上面有提到自性清淨涅槃，涅槃分為四種：自性涅槃、有餘涅槃、無餘涅槃、無住涅槃，獲得後三種涅槃的基礎是自性涅槃。於佛地，自性涅槃指的是空性——止息所有戲論，空性的體性是脫離各式各樣戲論，唯斷除所遮之空朗朗。

因此，於佛地之所謂「桑給」（佛陀之藏音）的「給」之本意是：對於一切所知，心智圓滿增長；意思是什麼呢？平等住於“如所有”之同時，亦現見“盡所有”之一切事物，是為心智圓滿增長；亦即，俱見此二者。

要能夠如此，首先必須將有法的一切表象善加止息，現起唯善滅所有戲論的法界——聖根本定；若不這樣就無法成辦。某日當斷盡所知障礙，而平等住於空性時，對於盡所有之事物，彼心智亦能同時觀見。

宣說異品之對治

在十八住當中，十六住屬於資糧、加行階段的修持方式；其中，會有排除違緣的方法——止息增上慢等之法、消除不堪忍痛苦等之方法，有這些科判。（以下）說明止息增上慢：

「須菩提！於意云何？須陀洹頗作是念『我得須陀洹果』不？」須菩提言：「不也，世尊！何以故？世尊！波無所

⁵⁶ 頌文出自《中觀根本慧論》之書首禮讚。

入，故名須陀洹；不入色、聲、香、味、觸、法，是名須陀洹。何以故？世尊！若須陀洹作是念『我得須陀洹果』，則有我執、衆生執、壽者執、補特伽羅執。」

滅除見所斷三結縛之後就獲得須陀洹果，此乃現見諦實。四果的安立於上下部宗義都主張，至於對諦實的安立——現見諦實，因為此處是依據中觀宗的主張，所以指的就是現見空性。中觀宗當中有時將悟心區分成：聲聞種性之悟心、獨覺種性之悟心、大乘之悟心，共三種；例如在《現觀莊嚴論》當中也說了不同的悟心。又，或有將所有聖補特伽羅當作無爲法——依照證悟空性而作宣說者。

而此處經曰：「彼無所入」——無絲毫所入，說明：自性有的所觀修、觀修者絲毫不存在，如是現見無我義理而滅除見所斷三結縛者，名爲「須陀洹」。「若須陀洹作是念『我得須陀洹果』」——耽著有個如同所顯現般的“我”，“我”呈現出從自方存在，所觀修的道也呈現出從自方存在，究竟所成也呈現出從自方存在，假使如同所顯現般而作耽著，「則有我執、衆生執、壽者執、補特伽羅執」。

世尊曰：「須菩提！於意云何？斯陀含頗作是念『我得斯陀含果』不？」須菩提言：「不也，世尊！何以故？斯陀含名一往來，而實無往來，是名斯陀含。世尊！若斯陀含作是念『我得斯陀含果』，則有我執、衆生執、壽者執、補特伽羅執。」世尊曰：「須菩提！於意云何？阿那含頗作是念『我得阿那含果』不？」須菩提言：「不也，世尊！何以故？阿那含名爲不來，而實無不來，是故名阿那含。」世尊曰：「須菩提！於意云何？阿羅漢頗作是念『我得阿

羅漢道』不？」須菩提言：「不也，世尊！何以故？實無有法名阿羅漢。世尊！若阿羅漢作是念『我得阿羅漢道』，則有我執、衆生執、壽者執、補特伽羅執。世尊！如來應供正等覺說我乃無諍住中最為第一。世尊！我雖是離欲阿羅漢，世尊！我不作是念『我是阿羅漢』。世尊！我若作是念『我得阿羅漢道』，如來不授記於我曰：『須菩提善男子乃無諍住中最為第一；以無所住，故為無諍住』。」

斯陀含已經斷除六品欲界煩惱，接著是阿那含斷除第九品欲界煩惱，然後是阿羅漢斷除三界所有煩惱。

以須菩提長老本身來說，依止現見空性之道而現證阿羅漢果位，雖然如此卻說：「我雖是離欲阿羅漢，世尊！我不作是念『我是阿羅漢』。」僅於名言上，斷除煩惱而成為阿羅漢，然而，如同所呈現般執為真實有且耽著並不可取。

細品空性——連名言亦不承許為自相有；由此，而有粗細品無明，從無明所引生的是粗細品煩惱，像是阿毗達摩所說的夢境中之煩惱、以及此處不共所說——將我執歸為煩惱之主張，乃宣說了細品煩惱。所以，觀修粗品補特伽羅無我，對於實執之細品無明所引生的微細煩惱，連現前分也無法壓制；如是，會出現許多煩惱的差別。

剛才上面提到：執著有真實的我乃是我執，是為顛倒心；即使認為獲得真實的須陀洹果等，亦是顛倒心。與此同時，於名言上亦不可心生「我非常優越」的我慢與驕傲心。要滅除違緣，即使在名言上也不可以傲慢；特別是一位修學菩提心者應當如何修持呢？

如同「隨處人結交，視己最卑微，真誠予他人，最極之珍愛」⁵⁷所說，觀緣眾生而修持悲心時，如果把眾生看得低下，而自己高高在上，則不適當。是爲了什麼而發心？是針對誰修持悲心？必須視對境爲最上、比自己重要而作思維。

由於如此，一般所謂「我慢」乃貪瞋煩惱所引生，會障礙智慧；尤其是修持菩提心者，切莫懷有我慢以及驕傲心。然而，我慢不可與自信弄混淆，具備「我能夠」的信心乃是有所需；「我很優秀」的念頭是超越別人的心態。所謂「居於薩迦耶見處，自以爲是心驕矜，輕蔑他人如獅爪」，說明了我慢，此絕不相宜。

反之，內心畏縮而認爲「我起不了什麼作用」，此種退卻之心態亦是菩薩之違緣。需要有希求菩提的心念，以及需要心懷希望將所有眾生安置於涅槃的膽識與自信，所以，應當將這兩者做區分乃極重要呀！

然後，接著說明的是：如果寡聞，則會障礙成就佛果；所以，必須追求聽聞。

世尊曰：「湏菩提！於意云何？如來昔在燃燈如來應供正等覺所，於法有所得不？」湏菩提言：「不也，世尊！如來昔在燃燈如來應供正等覺所，所得之法實無所得。」

世尊本身於成正等覺之階段，曾於過去佛——燃燈佛等跟前聽聞甚深空性義理、以及與菩提心相關的六度等並作研究；此說明了應當聽聞。只是維持在心地善良並不足夠，必須廣作聽聞。

如同在《現觀莊嚴論》的書首禮讚當中「以道智令利衆生者成辦

⁵⁷ 朗日塘巴《修心八頌》第二偈。

世間利」所說，雖然不是自己修行之所需，但是爲了教導所化，必須通達無邊之學說；由於如此，就需要聽聞呀！

然後，雖然聽聞廣博，但是如果所緣狹窄，便不適宜。作意狹隘所緣之對治是：觀修佛土圓滿清淨，亦即，清淨佛土加行⁵⁸。

世尊曰：「須菩提！若有菩薩作如是語：『我成就莊嚴佛土』，此爲妄語。何以故？須菩提！莊嚴佛土謂爲莊嚴佛土，如來說非莊嚴，故名莊嚴佛土。須菩提！是故諸菩薩摩訶薩，應如是不住而生心，應無所住而生心，於色亦應不住而生心，於聲香味觸法亦應不住而生心。」

其中「如來說非莊嚴，故名莊嚴佛土」乃互相矛盾；非莊嚴佛土乃是如來所說，「說非莊嚴佛土，故名莊嚴佛土」，指出了空性以及緣起的含意呀！當說「以自性而空」時，就是自性存在空——非自性存在。若以自性存在，則由本身所形成；非由本身所形成，才有觀待其他而成立之含意。當說「非自性存在、非自主形成」時就是觀待其他、由觀待而成立。

因爲由觀待而存在，所以有觀待處之因與緣、以及觀待者本身，這些乃屬於“能所”呀！由於是自性空，因此觀待爲合理；因爲觀待爲合理，所以果觀待因爲合理。事物的形成藉由各自的因與緣，同樣的，任何具支分的事物依賴支分而形成，乃爲合理。

如果是自性有，則如同《中觀根本慧論》所說：「若於衆事物，視爲有自性，如是諸事物，沒見無因緣。」⁵⁹由因與緣所產生的諸事物，

⁵⁸ 可參閱《現觀莊嚴論》第四品第六一偈之解說。

⁵⁹ 第廿四品第十六偈。

如果你視為有自性……這是中觀宗對他宗的駁斥：如果你主張那些事物是自性存在，則由於果是自性存在，所以你就無法安立果觀待因；假使果是自主形成，則與果觀待因相違。

由於如此，若於空性獲得正確的領悟，則對所謂自性空就能想到是觀待其他的意思呀！具有這種作用。因為觀待其他，所以由依賴而產生就合理。又，反過來說，因為由依賴而產生，所以是由觀待而形成，因為由觀待而形成……

觀待與非觀待乃直接抵觸，不是觀待，就是非觀待，除此二者之外根本不會有（其他情形）。當剖析事物時，如果沒有一種相違處，就無法安立事物。當將相違分成直接相違、間接相違等如是區分相違的種類而作思維時，對於某些類屬，內心無法從存在的角度作想像時，便可從對立的角度作思維。

例如：論及“可現不可得因”時，有時會從“對立可得”作考慮；如果某事物在時間與地點上要排除的所遮是可現不可得，就會從另一種角度——“對立可得”或是“敵對不可得”這些角度作考察呀！像這種“不是這樣就是這樣，否則沒有”的情形，乃存在許多事物上呀！總之，於實有法上乃存在相違；如同昨天所說，會存在直接的抵觸。由於如此，此處之觀待與非觀待乃直接相違。

所以，其乃憑藉因緣；由於本身的存在必須觀待其他才存在，因此不是非觀待地自主就能確定。因為由依賴而成立，所以自性有便不存在；由於非自性有，因此以依賴而產生就合理。此即緣起現空性、空性現緣起；經文所說的意思就是這樣。

然後是，令眾生成熟。

「須菩提！譬如有人，身如須彌山王，須菩提！於意云何？是身為大不？」須菩提言：「甚大，世尊！甚大，善逝！何以故？如來為說波非實有法，故說波身甚大；以波非實有法，是名大身。」

說的是依賴所生成之身。這裡沒什麼需要特別解說的。

接著，消除不堪忍痛苦等之根源，這是排除違緣的部分，消除不堪忍痛苦等之根源。首先是，貪著外道典籍之對治：

世尊曰：「須菩提！於意云何？如恆河中所有沙數，復有如許沙等恆河，此諸河沙，寧為多不？」須菩提言：「世尊！諸恆河尚多無數，何況其沙！」世尊曰：「須菩提！汝當信受！汝當通達！諸恆河中所有沙數生成如許世界，若有善男子、善女人以七寶令遍滿，供養諸如來應供正等覺；須菩提！於意云何？波善男子、善女人以是因緣得福多不？」須菩提言：「甚多，世尊！甚多，善逝！波善男子、善女人以是因緣得福甚多。」世尊曰：「須菩提！若復有人令七寶遍滿如許世界，供養諸如來應供正等覺；有人於此經中，乃至受持四句偈等，為他人如實演說，以是因緣所生福德無量無數極多於波。復次，須菩提！若隨處宣說是經，乃至四句偈等，當知此處，即成天、人、阿修羅之世間佛塔；何況有人於此經受持、書寫、讀誦、作理解、如理作意，當知是人，為最上第一希有；於此方所，即為有佛、或如同上師者安住。」如是教誡。須菩提長老白佛言：「世尊！當何名此經？我等云何奉持？」佛告須

菩提長老：「須菩提！是經名為般若波羅蜜多，如是應持。
何以故？須菩提！如來所說之般若波羅蜜多，即非波羅蜜
多，是名般若波羅蜜多。須菩提！於意云何？如來有所說
法不？」須菩提言：「世尊！無有任何法是如來所說。」

所聽聞的法理有所謂「論典離六過」：「無義歪理具意義，聽聞爭
辯重修持，狡詐離悲滅苦痛，論典離六許為三。」如同所說，佛陀世
尊之教法乃成為煩惱的對治。總之，就是“四依”當中所說的「依法不
依人」；但是或許會有尊貴的補特伽羅因應所需而宣說不同的教法，這
是“依法不依人”。於法是“依義不依語”，不可只看語詞的優美或冠
冕堂皇，必須針對義理作思維。

對於法義，不了義乃以世俗之安立而宣說，這些雖然不錯，但是，
最最主要的是應當將宣說了義之勝義諦——空性視為最重要，此即是
“依了義不依不了義”。對於了義，則是不依具二現之識，而以依據遠
離二現的智慧為主，（是為“依智不依識”）。

由於如此，假使聽聞般若波羅蜜多經典等，則會有不可思議的利益；
經文所說的主要意思就是這樣。於般若波羅蜜多作聽聞、思維、以及持
取、碰觸、書寫般若波羅蜜多經函，如是，會得到不可思議的利益。

總之，於般若波羅蜜多作講說聽聞、甚至作修持之地區，也具有修
道的作用。如同《現觀莊嚴論》在宣說修道時，乃解說了修道的功德：
「遍息敬一切，勝伏諸煩惱，傷損不能害，菩提供養依。」⁶⁰其中所
謂「供養依」說明：實踐般若波羅蜜多行持之人，連其所在地也會成為

⁶⁰ 《現觀莊嚴論》第二品第十七偈。

供養的區域。

世尊曰：「須菩提！於意云何？三千大千世界所有塵土，是為多不？」須菩提言：「甚多，世尊！甚多，善逝！所以者何？世尊！諸塵土，如來說非塵，是名塵土；諸世界，如來說非界，是名世界。」⁶¹

接著是，雖善巧方便，然不積聚福德之對治——於善逝供養承事。

世尊曰：「須菩提！於意云何？可以三十二大丈夫相觀如來應供正等覺不？」須菩提言：「不也，世尊！所以者何？如來說三十二大丈夫相，如來說即是非相，是名三十二大丈夫相。」

說明：積聚福德之殊勝對境是三寶當中的佛陀。又，龍樹菩薩曾說：「於壁所畫如來像，雖以紊亂心識見，波等漸見俱胝佛。」一個不太有信仰的心思紊亂者，如果隨意看了一下佛陀的身像，則會種下一種特別的習氣——逐漸積聚能值遇許多俱胝佛陀的種子；像這類說的就是「依據佛力」。

造業者本身雖然不具任何清淨動機，但是，以對境本身於無數劫所生起之殊勝菩提心——爲了無量無邊眾生的利益而發心：「於我無論任何人見聞憶念等，皆令其獲得利益」；甚至有害損我者亦如同「害波卻以樂連結，安樂之源趨歸依」⁶²所說，藉由如是無量無數劫中之猛力祈願所結合之效用——依據佛力，是由此而獲得（利益）。

⁶¹ 此為第十住——於遣除事物性相不善巧方便之對治。

⁶² 《入菩薩行論》第一品第三六偈。完整偈頌為「諸凡已生珍寶心，於彼之身作頂禮；害彼卻以樂連結，安樂之源趨歸依。」

然後是，貪著利養供奉之對治。

世尊曰：「須菩提！若有善男子、善女人，以恆河沙等身布施，若復有人，於此經中，乃至受持四句偈等，為他人如實演說，以是因緣所生福德無量無數極多於波。」爾時，須菩提蒙受法力而涕淚悲泣，俛仰捫淚而白佛言：「如來宣說如是甚深經典，希有，世尊！希有，善逝！世尊！我從生智以來，未曾得聞如是之經。所以者何？世尊！若復有人聞說是經，生真實想，是人則為第一希有。何以故？世尊！凡真實想，即是非想，故如來說真實想。世尊！我聞說是經，信解受持，未為希有。世尊！若當來世後五百歲，其有衆生於此經典，受持、書寫、讀誦、作理解者，是人則為第一希有。復次，世尊！波人無我想、衆生想、壽者想、補特伽羅想。所以者何？世尊！我想、衆生想、壽者想、補特伽羅想，即離一切想。何以故？諸佛世尊離一切想故。」

上面的經文提到「世尊！我從生智以來，未曾得聞如是之經」說明：須菩提自己因為已經現證阿羅漢果位，所以就是在心續生起現見空性之智慧後，依次成就三果，最後現證阿羅漢果位；雖然如此，從產生智慧以來「未曾得聞如是之經」——須菩提自己對於「為了令證悟空性的智慧成為所知障之對治，則要以廣大福德資糧作為助伴上，從無邊際之理路觀修空性。」如是之說，我「未曾得聞」；可以這樣搭配呀！

總之，要依照大乘經論——中觀典籍所說而解釋；所以，上面說的「生智」非僅指現證粗品補特伽羅無我、或是現證四諦十六行相。雖然

現證空性，獲得阿羅漢果位，但是，在此之前所證悟的空性見解，是爲了斷除煩惱障而觀修。

至於《般若》經典所宣說的空性見解，一是，解說無量無數的理路；二是，以證悟空性見解之圓滿目的而作觀修，是什麼呢？觀修所知障之對治。因此，要成爲所知障之對治，必須有廣大資糧作攝持；如是，對於觀修“現空無別”之空性法理，（須菩提）我未曾聽聞。如果這樣作搭配頗合適的呀！

然後有一段經文是「何以故？諸佛世尊離一切想故。」有學地階段於根本定中是會出現遠離諸想，而此處所謂「諸佛世尊離一切想故」指的應該是：從根本定無分別中不再出定。

平等住於“如所有”之同時，乃現前了知“盡所有”之一切法；亦即，對此二者能夠俱時觀見者，惟獨佛陀之遍智。由於如此，「諸佛世尊離諸想故」說明：恆時住於真實性當中；亦即，於盡除所有二現——將一切戲論全然止息之寂滅法界中，永遠不再出定。

佛告須菩提長老：「須菩提！如是，如是！若復有人，聞說是經，不驚、不怖、不畏，是人則爲第一希有。何以故？須菩提！此最勝波羅蜜多，乃如來所說；凡如來所說最勝波羅蜜多，即是無量無數諸佛世尊所宣說，是故名爲最勝波羅蜜多。」

因爲《般若波羅蜜多經》明說的空性是：一切可能存在的事物非如同顯現般存在，所以那些極度習慣我執者，特別是對“常一自主之我”以宗論所施設而執著者會心生驚恐。同樣的，一些不太有足夠的福報作

後盾者，在內心要證悟空性而浮現「沒有我」時，會有畏懼感產生，有時覺得不妥貼，有時則感到不安。

又，如果（對空性見）頗具習氣者，就會覺得非常歡喜；如同「縱於異生聞空性，內心數數生極喜，由喜流淚而濕目，身軀汗毛齊豎立。波具菩提心智種，乃示真義之法器。」⁶³所說。

假使對非法器宣說空性，則會出現辯駁；由於如此，若對非細品空性之法器徒眾言說空性，乃會有過患。於未淨治者宣說空性，會有捨棄圓滿菩提的危險。拋捨圓滿菩提不但是根本墮，另外，如果對未淨治者宣說空性，因為其心尚未調伏，所以，一種是會誤解成「什麼都沒有」而有輕蔑業果的危險；另一種是太過看重業果，以至於聽到所謂「沒有因、沒有果、沒有業」時，就會有落入邪見的危險。因此，對未淨治者宣說空性並不合宜。

所以，就有所謂「心生驚恐」之說呀！總之，「不驚、不怖、不畏，當知是人甚為希有！」而《般若波羅蜜多》是無量無數佛陀世尊所宣說，的確是這樣呀！三世諸佛全是藉由觀修“現空無別”之空性而成佛，此外捨棄空性，不用說佛果，就連聖道也不能獲得乃極明顯。

然後是，不忍之對治——修持忍辱：

「復次，湏菩提！如來之忍辱波羅蜜多，非波羅蜜多。所以者何？湏菩提！如我昔為歌利王割截身體，我於爾時，無我想、衆生想、壽者想、補特伽羅想；我無是想，亦非無想。何以故？湏菩提！爾時若有我想，波時應生瞋恨；

⁶³ 《入中論》第六發心——現前地，第四、五偈。

若有衆生想、壽者想、補特伽羅想，波時亦應生瞋恨。須菩提！又念過去於五百世作忍辱仙人，我於爾時，無我想、衆生想、壽者想、補特伽羅想。」

《四百論》當中提到：「如身於身根，癡遍處而住」，愚癡有一類是：僅是愚昧的無知；而此處造成輪迴根本的無明，不是只有愚昧，而是顛倒錯誤認識的無知。這樣的無明是所有煩惱的根源，所以這裡經文就說：如果有我執，便會心生瞋恨。「爾時若有我想」——如果生起我執之無明，「彼時應生瞋恨」。如同「有我知其他，貪瞋從自他」所說的意思就是指這個。

「是故，須菩提！菩薩應離一切想，發阿耨多羅三藐三菩提心，不應住色而生心，不應住聲、香、味、觸而生心，不應住法而生心，亦不應住非法而生心，應無所住而生心。所以者何？若有所住，即為非住。是故如來說：『菩薩應無所住而行布施。』復次，須菩提！菩薩為利益一切衆生故，應如是布施。凡有衆生想，即為非想；因如來所說一切衆生等之衆生，波等亦無。何以故？須菩提！如來是真語者、實語者、如語者、不異語者。」

經中所說的「實語者、如語者」是不是可以這樣做搭配呢？由於隨大悲轉移，立誓唯利濟所有眾生，因此，所講說除了是利益語之外，絕不會出現害損性之言詞；為什麼呢？因為僅以欲成辦利益而隨大悲心轉移，所以經言：「實語者」。

所謂「如語者」指：全部教誡皆結合空性作宣說，如同「汝賜一切

教，即從緣起入，汝為涅槃故，無寂非汝行」⁶⁴所說；或許可以這樣做搭配吧！

所謂「不異語」說明：如來之所有言教——從實際、名言、甚深、廣大著手之所有一切教誡，全都是具正量的後盾，皆與理路不相牴觸；意思就是這樣。偶而若有與明文敘述相違，其乃因應所需而說；由於具特殊需要，所以不可依文取義，會有所謂的隱含密意呀！像這些類就是順應特殊理由所作的宣說。

因為隨著大悲心轉移，所以，會隨順對方之根器與希求而作講解；如果不是隨著大悲心轉移，就會不顧對方是否合宜便作宣說呀！但並不是這樣呀！由於如此而說「實語者、如語者、不異語者。」這樣子做搭配或許可以吧！

「復次，須菩提！如來所得正覺以及所說之法，波無實無虛。須菩提！譬如有目之人入闇，毫無所見般，應如是觀心墮於法而行布施之菩薩。又，須菩提！譬如日光明照時，有目之人見種種色般，應如是觀心不墮於法而行布施之菩薩。」

說明：要有智慧作攝持——需要具備無分別之智慧而作攝持。

然後是十八住當中的第十四住：不具智慧資糧之對治；亦即，要宣說智慧資糧。

「須菩提！若有善男子、善女人，能於此經受持、讀誦、作理解，為他人廣大如實演說，如是之人，如來悉知，如

⁶⁴ 宗喀巴大師《緣起讚》第三十八偈。

來悉見，波等衆生當生無量無邊福聚。復次，須菩提！若有善男子、善女人，初日分以恆河沙等身布施；中日分與後日分亦以恆河沙等身布施，如是無量百千萬億劫，以身布施；若復有人，聞此經典，不生毀謗，以是因緣所生福德無量無數極多於波，何況書寫、受持、讀誦、作理解、爲他人廣大如實演說。須菩提！當知是經乃不可思議、不可稱量，其果報亦不可思議。爲饒益如實趣入最上乘之諸有情、以及利濟如實趣入最勝乘之諸衆生，如來宣說此法。若有人於此經能受持、讀誦、作理解，爲他人廣大如實演說，如是之人，如來悉知，如來悉見。波等衆生皆得無量無邊福聚，具有不可思議、不可稱、無有邊、不可量功德；如是一切有情，乃於肩上荷負吾之菩提。何以故？須菩提！若樂小法者，不能聽受此經；著我見、衆生見、壽者見、補特伽羅見者，於此經不能聽聞、受持、讀誦、作理解，無有是處。又，須菩提！若隨處宣說是經，當知波處，則是一切世間天、人、阿修羅所應供養；波處猶如佛塔，應當恭敬作禮圍繞。復次，須菩提！若有善男子、善女人於此經受持、讀誦、作理解，波等爲人輕賤、惱損。何以故？須菩提！是人先世罪業應墮惡道；以今世人輕賤故，先世將墮惡道罪業，即爲消滅，當得阿耨多羅三藐三菩提。」

以上說明：對《般若》經典作聽聞，並且不斷思維《般若》經典之所詮義理而生起定準。總之，如果對《般若》經典作聞思修，則會積聚無量無邊功德；亦即，若其以真實菩提心作攝持，而對《般若》經典作聞思修，就會積聚無量無邊功德。

其理由是：佛陀世尊的法身以及色身二身必須依賴積聚廣大資糧而成就，這在龍樹菩薩的《中觀寶鬘論》有提到，所以需要有如是無量無數的資糧。而佛陀自利之法身以及利他之色身的成辦，其根源乃歸結於具空性與悲愍心要之道法；由於如此，對於指導此教法的如來世尊所獲得之果位，也必定會產生，因此就說：如是能夠積聚廣大功德。

在這之後有一段是：於具空性與悲愍心要之道法專心一志地以聞思修作修持的一些人們，卻遭受許多輕蔑戲謔等；當發生像這樣的情況時，內心切莫畏縮退卻，為什麼呢？因為這是往昔所造作的惡業殘餘，於未來會產生大痛苦的作用力先在此世成熟而消除罪業，就是所謂：「彼等爲人輕賤、惱損」之意。

「須菩提！我念過去無量阿僧祇劫，於燃燈如來應供正等覺之更前，值遇八百四十萬俱胝那由他諸佛，悉皆供養承事，無違背者。須菩提！於諸佛世尊我悉供養承事且無違背；於後五百歲末世，若於此經能受持、書寫、讀誦、作理解，前福聚較此福聚，百分不及一，百千萬億分，乃至算數譬喻所不能及。須菩提！爾時，波善男子、善女人所得福聚，我若具說，或有人聞，心則狂亂，狐疑不信。須菩提！當知是經義不可思議，果報亦不可思議。」

以整體佛教來說，從佛陀的教法存住開始一直到未有教法邊緣出現期間，像現今這個時期在教法尚未衰微期間，只要是一點善行，便會產生大利益、會形成較大變化。由於如此《般若經》…

例如：以我們現在來說，正在講說聽聞《般若》經典，於講說聽聞的同時，內心也稍作思維，所以會積聚無量無邊的功德。

再來是：無我的觀修法——第十五住。

爾時，須菩提長老白佛言：「世尊！若有發趣菩薩乘者，云何應住？云何修行？云何攝伏其心？」佛告須菩提長老：「須菩提！若有發趣菩薩乘者，當生如是心：『我令一切衆生於無餘涅槃界般涅槃。如是雖有無量衆生涅槃，而無有一衆生得涅槃。』何以故？須菩提！若菩薩有衆生想，則不名菩薩。若有補特伽羅想等，亦不名菩薩。所以者何？須菩提！實無有法名為發趣菩薩乘。」

接著是：第十六住——當尋求教誡。

「須菩提！於意云何？如來於燃燈佛所，有法得阿耨多羅三藐三菩提不？」須菩提長老白佛言：「世尊！如來於燃燈佛所，無有法得阿耨多羅三藐三菩提。」佛告須菩提長老：「如是！如是！須菩提！實無有法，如來於燃燈佛所得阿耨多羅三藐三菩提。須菩提！若有法如來得阿耨多羅三藐三菩提，燃燈佛即不與我授記：『少梵志！汝於來世當成如來應供正等覺，號釋迦牟尼。』」須菩提！以實無有法得阿耨多羅三藐三菩提，是故燃燈佛與我授記而作是言：『少梵志！汝於來世當成如來應供正等覺，號釋迦牟尼。』何以故？須菩提！所謂如來，即正確真如之異名也。復次，須菩提！若有人言：『如來應供正等覺得阿耨多羅三藐三菩提』，是為妄語。何以故？須菩提！實無有法如來證得阿耨多羅三藐三菩提。須菩提！如來所得正覺以及所說之法，無實無虛；是故如來說：『一切法皆是佛法』。須菩提！所謂一切法，即波等一切非為法，故名一切法皆是佛法。」

說明：含帶境相並無法發心，即使能生起，也無法行道；所以，世尊自己乃以無境相之方式觀修道，因而得到佛陀授記「將以釋迦牟尼之名號成佛」，意思就是這樣。總之，應當將執相之所緣意向完全滅除，而從唯觀修無分別之智上而行向道地；經文所說就是這樣。

以上的十六住宣說了信解行地；由於在資糧、加行階段存在許多違緣，因此，便直接於所要消除違緣之處作了說明。

宣說聖地

再來是：宣說菩薩聖地；亦即，要從第一地之智慧開始說明。

「須菩提！譬如人身長大。」須菩提長老言：「世尊！如來說人身長大，即說非身，故名大身。」世尊曰：「如是！如是！須菩提！菩薩若作是言：『我滅度諸衆生。』即不名菩薩。何以故？須菩提！頗有少法名菩薩不？」須菩提言：「不也，世尊！」世尊曰：「須菩提！是故如來說：『一切法無衆生、無壽者、無補特伽羅。』」

如同「由地登地注上行」⁶⁵所說，於資糧道期間聞思修空性，依賴熟習力而獲得證悟空性之修所得時，便證獲加行道。然後，繼續觀修空性——由於是按照大乘來說，因此，便是以菩提心作攝持而不斷觀修空性；於行向加行道之暖、頂、忍、世第一法時，二現泯滅之情況越來越明顯。

最後，二現完全消失而生起現見諦實之智的第一剎那，即是見道無

⁶⁵ 《入中論》第一極喜地，第七偈。

間道——第一地之智；亦即，滅除見所斷後，聖道便於心續中產生。接著往上，猶如士夫之身軀會隨著年月增長而成熟茁壯般，現證第一地之智後，依次地向第二、第三、第四、第五、第六、第七、第八、第九、第十地逐次往上行進。

另外，在第一地階段滅除見所斷三結縛時，乃是首次證獲斷滅功德——滅諦，由此往上，依次地滅除所斷之離繫功德越來越增升，雖不知能引生彼之根本智是否更深邃，但是從結合廣大資糧上，由於串習增長之緣故，便會將（所斷）逐漸加以滅除。例如：初一的月亮只是稍微顯現，然後初二、三、四，月亮會漸漸盈滿。如是，斷證功德——首先是生出第一地之智，由此開始才依次登地，然後漸漸增上發展。

然後，應該是第十八住——宣說佛地。

「又，須菩提！若菩薩作是言：『我成就莊嚴佛土。』亦應如是解說。何以故？須菩提！稱莊嚴佛土為莊嚴佛土，即非莊嚴，是名莊嚴佛土。須菩提！若菩薩信解而言：『諸法無我！諸法無我！』如來應供正等覺說波名為菩薩摩訶薩。須菩提！於意云何？如來有肉眼不？」須菩提言：「如是，世尊！如來有肉眼。」世尊曰：「須菩提！於意云何？如來有天眼不？」須菩提言：「如是，世尊！如來有天眼。」世尊曰：「須菩提！於意云何？如來有慧眼不？」須菩提言：「如是，世尊！如來有慧眼。」世尊曰：「須菩提！於意云何？如來有法眼不？」須菩提言：「如是，世尊！如來有法眼。」世尊曰：「須菩提！於意云何？如來有佛眼不？」須菩提言：「如是，世尊！如來有佛眼。」

從有學地成就天眼等類，逐漸地到達最究竟之佛眼，此乃宣說了五眼，是成辦利他的條件。

世尊曰：「須菩提！於意云何？如恆河中所有沙數，復有如許沙等恆河，此諸河沙生成如許世界，波等世界寧為多不？」須菩提言：「如是，世尊！波諸世界甚多。」世尊曰：「須菩提！此世界中所有衆生，種種意樂之心續流轉，我悉了知。何以故？須菩提！所謂心續，如來說非續，故名心續。所以者何？須菩提！過去心不可得，未來心不可得，現在心不可得。須菩提！於意云何？若有人滿三千大千世界七寶以用布施，波善男子、善女人以是因緣，得福多不？」須菩提言：「甚多，世尊！甚多，善逝！」世尊曰：「須菩提！如是，如是！波善男子、善女人以是因緣，得福甚多。又，須菩提！若此福聚是福聚，如來不說福聚為福聚。須菩提！於意云何？當以圓滿色身觀如來不？」須菩提言：「不也，世尊！不應以圓滿色身見如來。何以故？世尊！所謂圓滿色身，如來說非圓滿，故名圓滿色身。」世尊曰：「須菩提！於意云何？當以具足諸相見如來不？」須菩提言：「不也，世尊！不應以具足諸相見如來。何以故？如來說諸相具足，即非諸相具足，是名諸相具足。」世尊曰：「須菩提！於意云何？若思如來作是念：『我當有所說法。』須菩提！莫作是念！因無有任何法是如來所說。須菩提！若人言：『如來有所說法』，波乃落入顛倒錯誤，則為謗我。何以故？須菩提！所謂說法，乃所說法無絲毫所緣之法，是名說法。」爾時，須菩提長老白佛言：「世

尊！頗有衆生，於未來世，聞說是法，生信心不？」世尊言：「須菩提！波非衆生，非不衆生。何以故？須菩提！所謂衆生，如來說非衆生，是名衆生。須菩提！於意云何？如來有法得阿耨多羅三藐三菩提不？」須菩提白佛言：「世尊！實無有法是佛得阿耨多羅三藐三菩提。」世尊曰：「如是！如是！須菩提！此中無有少法可得，故名阿耨多羅三藐三菩提。復次，須菩提！於其無絲毫平等與不平等，是名阿耨多羅三藐三菩提。阿耨多羅三藐三菩提無我、無衆生、無壽者、無補特伽羅而平等，以一切善法，得阿耨多羅三藐三菩提。須菩提！諸善法稱為善法，如來說波等非法，故名善法。復次，須菩提！若善男子、善女人，以三千大千世界所有諸須彌山王遍滿七寶聚施予布施，復有人於此般若波羅蜜經，乃至四句偈等，若自受持、為他人如實演說；須菩提！前福過較此福過，百分不及一，百千萬億分，乃至算數譬喻所不能及。須菩提！於意云何？若思如來作是念：『我度脫衆生。』須菩提！莫作是念！何以故？須菩提！實無有衆生如來度者。須菩提！若有衆生如來度者，如來則有我執、衆生執、壽者執、補特伽羅執。須菩提！所謂我執，如來說非執；其為諸愚癡凡夫所執。須菩提！所謂愚癡凡夫，如來說非凡夫，故名愚癡凡夫。」

然後是：辨識法身。

「須菩提！於意云何？當以圓滿相觀如來不？」須菩提言：

「不也，世尊！不應以圓滿相觀如來。」

所謂「如來」的真實含意是智慧法身，因此，相好莊嚴之身只不過

是化現，真正所指是：俱時觀見二諦之究竟遍智聖慧、以及具備所有斷證功德之智慧法身。所以，這裡大概可以與名言做搭配吧！依據名言而說：「當以圓滿相觀如來不？」

世尊曰：「如是！如是！須菩提！不應以圓滿相觀如來。

須菩提！若以圓滿相觀如來，則轉輪聖王亦是如來，是故不應以圓滿相觀如來。」須菩提白佛言：「世尊！如我解佛所說義，不應以圓滿相觀如來。」爾時，世尊而說偈言：

「若以色見我，以音聲求我，是人行邪道，不能見如來。

觀佛為法性，導師即法身，法性非所知，故彼不能了。」

那麼，所謂「如來」是怎樣的呢？「若以色見我，以音聲求我，是人行邪道」說明：佛陀的言教、以及佛陀的身軀等僅是如來的智慧法界所示現，如來的真正所指是無漏之智慧法界，因此就說「是人行邪道，不能見如來」。

「觀佛為法性，導師即法身」說明：所謂「如來」tathāgata（梵文），又稱「如去」——往真如而去，指善加止息一切戲論之智慧法身。若為「如來」——由真如而來，則是以報、化身作顯現；因為報、化身——利他色身乃從自利法身示現，所以「如來」的主要含意是：具備止息一切戲論性相之無分別究竟智慧，因此就說：「觀佛為法性，導師即法身，法性非所知，故彼不能了。」

「須菩提！於意云何？若作是念：『如來以圓滿相得阿耨多羅三藐三菩提。』須菩提！汝莫作是念；因如來不以圓滿相得阿耨多羅三藐三菩提。須菩提！汝若作是念：『諸發趣菩薩乘者，於某某法或滅或斷』。須菩提！莫作是念！

因諸發趣菩薩乘者，於任何法不滅亦不斷。復次，須菩提！若善男子、善女人，以滿恆河沙等世界七寶，持用布施；復有菩薩，於此經典若得無我無生忍，以是因緣所生福聚無量無數極多於波。須菩提！菩薩不應受取福聚。」須菩提言：「世尊！菩薩豈不受取福聚耶？」世尊曰：「須菩提！是應正取，不應越取，是故說取。復次，須菩提！若有人言：『如來若來、若去、若立、若坐、若臥』，是人不解我所說義。何以故？須菩提！所謂如來，無所從來，亦無所去，故名如來應供正等覺。復次，須菩提！若善男子、善女人將三千大千世界塵土碎為微塵般之細末；須菩提！於意云何？是微塵衆寧為多不？」須菩提言：「如是，世尊！波微塵衆甚多。何以故？世尊！若微塵衆實有，佛即不說是微塵衆。所以者何？世尊所說微塵衆，如來說非衆，是故名微塵衆。如來所說三千大千世界，如來說非世界，故名三千大千世界。何以故？世尊！若世界實有，則是聚執。如來所說聚執，即非執，是名聚執。」世尊曰：「須菩提！聚執為名言，其法乃不可說；但為凡夫所執。復次，須菩提！若人言：『如來說我見、衆生見、壽者見、補特伽羅見。』其以正說而說耶？」須菩提言：「不也，世尊！不也，善逝！何以故？世尊！如來所說我見，如來說非見，是故名我見。」世尊曰：「須菩提！諸發趣菩薩乘者，於一切法，應如是知，如是觀，如是信解；應知不住法想。何以故？須菩提！言法想為法想，如來說非想，是故名法想。復次，須菩提！若有菩薩摩訶薩以無量阿僧祇世界遍

滿七寶，持用布施。復有善男子、善女人於此般若波羅密經，乃至四句偈等，受持、書寫、讀誦、作理解，為他人廣大如實演說，以是因緣所生福懳無量無數極多於波。云何如實演說？猶如如實無可說而如實說，是故名如實演說。如星翳燈幻，露泡夢電雲，一切有為法，應作如是觀。」世尊說是經已，須菩提長老、諸比丘與諸菩薩，以及四眾之比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷，一切世間天、人、阿修羅、乾達婆等，聞佛所說，皆大歡喜，信受奉行。

聖般若波羅密多能斷金剛大乘經圓滿

宣說有為法之性相

如星翳燈幻 露泡夢電雲
一切有為法 應作如是觀

此頌的譬喻與法義如何連結呢？所謂「星」——天空之星群在沒有日光的時刻，各式各樣星群才會閃爍發光；當太陽升起時，星群雖然存在，但是光亮卻無法顯現。

與這個比喻所結合的法義是：被猶如黑暗之無明習氣所雜染期間，各色各樣事物乃以自方存在而呈現；這是一種搭配。或者是，在後得位階段，世間之戲論表象乃進行著，當現知勝義諦之智慧光明出現時，二現之表象便全皆泯滅；是這樣連結譬喻與法義。

然後，所謂「翳」說明：我們對於外在——色等，內在——感受等，當這所有一切出現時，我們可以看見是從他方存在呀！對吧！看得到呀！這就是“有”的存在標準呀！此外還需要舉出什麼理由說明從自方存

在？是我們親眼可見的呀！

如果這樣說的話，是沒錯！有謂「於此豈需藉由理論作審察，故從他生理路於此有何需」⁶⁶，“他生”乃為世間所共許，故無法破除“他生”，這不必藉由什麼理路說明，因為是我們看得見的。當要回答這種說法時，就必須以二諦作答覆呀！此出於《入中論》。所以像這樣，我們對於內外一切法是親眼看到從外境而存在，幾乎都是見得到的；由於如此，若問「還需要什麼勝過於此的理由呢？」答曰「不是這樣。」——要說明「翳」。

雖然翳障阻礙眼睛而出現各式各樣景象，但是各色各樣現象的呈現並不是從他方存在，而是能見的眼睛正被翳障阻礙著。如同此例，我們對於內外一切法雖然看到的是從外境存在，但是那個從外境而存在並不是以存在外境而顯現，是我們被內心濃厚的無明一直覆蓋到現在，因此才認為是從外境存在；意思就是這樣。

所謂「燈」的含意是：若問：「被翳障阻礙是否如同幻象般不存在呢？」於此會以「觀待世間之認知有正倒」來說明。總之，以存在於名言上之事物而說「燈」時，雖然我們內心會認為它是不觀待而自主地從他方存在，但（事實上）並非如同顯現般存在；然而卻不是沒有燈。燈是藉由燈蕊、酥油、風等許多條件的匯聚才能點燃燈火，所以是「以唯此至要」而存在我他、有寂、善惡、能所受三者等一切。

所謂「幻」，眼睛塗上咒藥的觀眾，對於魔術師所變化出來的任何美妙形色並不會貪著，因為彼等非真實存在。例如：我們觀看影片，當

⁶⁶ 《入中論》第六發心——現前地，第廿二偈。

看到引生貪瞋的對境時，如果當作是真實，就會有愛恨的情緒；假使認為那如同幻化、是虛幻的景象，便不會產生反應呀！就像這樣，而說「應從了知如同幻化般上，莫生貪瞋。」

若問：「從了知如同幻化般上，便不知如何修持悲心。」此二者並不相同。「從了知如同幻化般上，不知該如何生起信心呀！」此二者並不相同。如同昨天所說，貪瞋之心緒是屬於顛倒心，顛倒心的根基是源於實執愚痴——猶如所現般認為是真實而執著，基於此而產生貪瞋。

至於信心以及悲憫之類，以我們來說，雖然會以實執為基礎而生起信心與悲憫，但是根本的信心與悲憫是能以證悟無我之智作為助伴而往上增長，明白嗎？貪瞋根本無法以證悟無我之智作為助伴呀！由於如此，必須作區分。對於所顯現的內外對境，應從了知為幻象上而不生貪瞋。

所謂「露」意指無常，草尖上的露珠須臾間便會消失不見，因此是無常之體性。

所謂「泡」——水泡，說明痛苦的體性。我們的出生是以行苦的本質而出生，滅亡也是以行苦的本質而壞滅，即使以平等受來說也一樣；我們的樂受大多屬於壞苦，苦受就是苦苦，而平等受則是行苦。總之，水泡是由水生成——初始乃出自水，消失也是隱沒於水中；像這樣，無論是任何苦樂受都是出自行苦的本質，並且泯滅於行苦的本質中，所以這是在說明痛苦的體性。

所謂「夢電雲」乃與三時作搭配，過去總總猶如夢幻，已經停止，是為「夢」。「電」是現在，除了只是須臾間之外，別無其他。所謂「雲」說明：如同虛空中的雲朵來去不定，不知將會有何變化般；如是，未來

乃絲毫不確定，不知道將來會產生什麼變化。

以上這些是對“頑固的執著而會產生之四種顛倒分別——將不淨執爲淨、將無常執爲常、將苦執爲樂、將無我執爲我”能夠產生對治。

結 語

這次所傳授的《能斷金剛》有蓮花戒論師的解釋本，另外，世親論師也有一部注釋，我沒詳細讀過。世親論師的解釋本大概如同「已信爲主故，所知乃內心」⁶⁷所說的以唯識派的見解爲主而作解說；所以，我猜那可能是以唯識派的見解而注釋，我沒細看。

而蓮花戒論師的這部解釋本有標明是以中觀派的理論作解說，我稍微閱讀了蓮花戒論師的解釋本，因此，就依照此書所說而做講解。日後如果有人想學習，你們可以將蓮花戒論師的解釋本翻譯成韓文，這樣對於法義的了解將會有所助益；是一部廣說之論著。

其中，必須知道的是中觀自續派與應成派的差別，或是說對於中觀派當中是否承許名言自相有之差別；蓮花戒論師父子乃承許“名言自相有”，由此遮除外境而承許能取二空。除了對這點必須了解之外，否則，這是一部非常棒的論典。

⁶⁷ 出自《明義釋》；獅子賢尊者敘述世親論師注釋《般若經》之方式。